

أَطْلَسَ - dtv

الفلسفة



المكتبة الشرقية

١-٩-٢٥

يقوم أساس تفكيرنا على السؤال عن معنى الوجود، عن ماهية كل الأشياء، عن موقع الإنسان في العالم. لذلك تعتبر الفلسفة، وهي «حب الحكمة»، أم كل العلوم. صحيح أن الإجابات التي قدّمتها الفلسفة منذ العصور القديمة وحتى عصرنا الحاضر قد تغيّرت مع الظروف إلا أنها إجابات ظلت في جوهرها متشابهة. وهكذا يظل التشاغل بالفلسفة أيضًا ودائمًا تأملًا في تاريخها.

إن هذا الكتاب (dtv أطلس الفلسفة) هو تاريخ للنظريات الفلسفية كما أنه يعرض الفلاسفة وأهم أطروحاتهم ومفاهيمهم - ومن خصوصياته أنه بما يضمّ من لوحات ملوّنة، قد صار أكثر إثارة للاهتمام. لقد أثبت نظام dtv أطلس جدواه هنا أيضًا، خاصة من حيث بناؤه على وحدة تجمع بين النص واللوحة، فالوحدة تقوم على صفتين متلازمتين، لوحة ملوّنة تقابلها صفحة من نصّ موسّع.

والنسخة المترجمة هذه قد اعتمدت الطبعة الثامنة من الأصل الألماني، وهي نسخة قام المؤلفون بإعادة النظر فيها وجعلها أكثر معاصرة.

والمؤلفون هم:

بيتر كونزمان Peter Kunzmann : من مواليد العام ١٩٦٦. درس اللاهوت (دبلوم) والفلسفة (حائز على الدكتوراه وعلى رتبة الأستاذية). عمل بتدريس الفلسفة في جامعة فورزبورغ وله منشورات تتناول حقول الانتروبولوجيا والقرون الوسطى، ودراسة عن فيتغنشتاين.

فرانز - بيتر بوركارد Franz-Peter Burkard : من مواليد العام ١٩٥٨. درس الفلسفة والتربية والعلوم الدينية في جامعة فورزبورغ ثم في توبنجن. أستاذ الفلسفة في جامعة فورزبورغ، وله مؤلفات تناولت الانتروبولوجيا والأخلاق وفلسفة الأديان.

فرانز فيدمان Franz Wiedmann : من مواليد العام ١٩٢٧. درس في توبنجن ثم في ميونيخ. شغل كرسي الفلسفة في جامعة فورزبورغ من العام ١٩٦٩ حتى تقاعده عام ١٩٩٥. له دراسات تناولت حقول التاريخ والفن والقانون والدين. الى جانب دراسات تناولت كلّاً من سبينوزا وهيغل وج. ه. نيومان.

اكسل فايس Axel Weiß : من مواليد ١٩٥٨. يعمل رسامًا حرًا ومنذ العام ١٩٨٥ يقوم بوضع رسومات للكتب كما يعمل في حقل تأليف كتب للناشئة. عام ١٩٩٣ منح في فيرونا جائزة تقديرية للوحاته حول كتاب «أطلس الفلسفة».

صدر من هذه السلسلة بالألمانية

- Akupunktur, 3232
- Anatomie, 3 Bände, 3017, 3018, 3019
- Astronomie, 3267
- Atomphysik, 3009
- Baukunst, 2 Bände, 3020, 3021
- Biologie, 3 Bände, 3221, 3222, 3223
- Chemie, 2 Bände, 3217, 3218
- Deutsche Literatur, 3219
- Deutsche Sprache, 3025
- Englische Sprache, 3239
- Erde, 3329
- Ernährung, 3237
- Erste Hilfe, 3238
- Ethnologie, 3259
- Informatik, 3230
- Keramik und Porzellan, 3258
- Mathematik, 2 Bände, 3007, 3008
- Musik, 2 Bände, 3022, 3023
- Namenkunde, 3234
- Ökologie, 3228
- Pathophysiologie, 3236
- Philosophie, 3229
- Physik, 2 Bände, 3226, 3227
- Physiologie, 3182
- Psychologie, 2 Bände, 3224, 3225
- Recht, 2 Bände, 3324, 3325
- Schulmathematik, 3099
- Sexualität, 3235
- Stadt, 3231
- Weltgeschichte, 2 Bände, 3001, 3002

ثمة أجزاء أخرى قيد التحضير

تمهيد

يعرض هذا الجزء تاريخ الفكر الفلسفي من خلال أبرز ممثليه. بذلك سيتعرف القارئ إلى أبرز الموضوعات التي تطرحها الفلسفة وإلى الطريق التي أعطت فيها إجابتها عنها، وإلى طرقها وإلى تصوراتها. تشير النظرة الإجمالية في بداية كل فصل إلى الخلفية التاريخية.

تسمح طريقة تأليف هذا الكتاب بإحاطة كبيرة بالأنظمة الفلسفية، كما تتيح اختيار حقبة زمنية معينة. إلا أنها وبالشكل المختصر الذي وضعت فيه لا تستطيع أن تعرض لكل الفلاسفة ولا تعرض لمن عرضت لهم كل التفاصيل. من هنا كان التركيز على مفاهيم فلسفية وعلى بعض المدارس. مع تقديم شروحات ورسوم مصورة تتناول الأفكار الفلسفية، يشرع هذا الكتاب بتقديم حقول جديدة وطريقة عرض جديدة أيضًا. فعلى اللوحات المقابلة للنص أن تعرض النص وأن تكمله وأن تختصره أيضًا. فهي تهدف إلى إشاعة فهم أكثر عمقًا وإلى طرح أسئلة جديدة أيضًا.

فورزبورغ، أيار ١٩٩١

الناشرون

الترجمات

- الايسلندية: Estonian Encycopaedia Publ. Ltd., Tallin
الفرنسية: Le Livre de Poche/Librairie Générale Française, Paris
الاطالية: Sperling & Kupfer, Mailand
الليتوانية: Zvaignze ABC Publ. Ltd., Riga
الليتوانية: Alma Littera, Wilna
الهولندية: Seasam/Uitgeverij Anthos, Amsterdam
البولونية: Prószyński i S-ka, Warschau
البرتغالية: Paz Editora de Multimedia Lda, Lissabon
الرومانية: Enciclopedia Rao, Bukarest
السلوفانية: DZS, Ljubljana
الاسبانية: Alianza editorial, S.A., Madrid
كوريا الجنوبية: Yekyong Publishing Co., Seoul
التشيكوسلوفاكية: Rep.: The Lidové Noviny Publ. House, Prag
الهنگارية: Athenaeum Kiadó, Budapest
العربية: المكتبة الشرقية - لبنان

صدر هذا الكتاب بالألمانية تحت عنوان:

dtv-Atlas Philosophie

Deutscher Taschenbuch Verlag

الطبعة الأولى: أكتوبر ١٩٩١

الطبعة السابعة: مزيدة ومنقحة شباط ١٩٩٨

الطبعة الحادية عشر: كانون الأول ٢٠٠٣

ISBN 978 - 9953 - 17 - 022 - 0

© جميع حقوق الترجمة العربية محفوظة

المكتبة الشرقية ش.م.ل. طبعة ثانية ٢٠٠٧

الجسر الواطي - سنّ الفيل

ص.ب. ٥٥٢٠٦ - بيروت، لبنان

تلفون: ٤٨٥٧٩٣ (٠١)

فاكس: ٤٨٥٧٩٦ (٠١)

E-mail: libor@cyberia.net.lb

www.librairieorientale.com.lb

بيتر كونزمان، فرانز - بيتر بوركارد،
فرانز فيدلمان

أطلس - dtv الفلسفة

مع ١١٥ لوحة بيانية ملونة

اللوحات الملونة من إعداد
أكسل فايس

ترجمة
د. جورج كتورة



المكتبة الشرقية

الفهرس

٨٢.....	السكولائية العليا ٣/الأكويني ٢	٥.....	تمهيد
٨٤.....	السكولائية العليا ٤/الأكويني ٣	١٠.....	مقدمة عامة
٨٦.....	السكولائية العليا ٥/دنيس سكوت؛ المعلم إيكهارت	١٢.....	فروع الفلسفة
٨٨.....	السكولائية المتأخرة/وليم أوكام		
٩٠.....	نقولا دي كوسا		

الفلسفة الشرقية

٩٢.....	نظرة عامة	١٤.....	نظرة عامة
٩٤.....	العلوم الطبيعية: فرنسيس بيكون	١٦.....	الهند ١/الابانيشاد، النظم الصراتية ١
٩٦.....	المذهب الإنساني	١٨.....	الهند ٢/النظم الصراتية ٢
٩٨.....	الفلسفة الإيطالية	٢٠.....	الهند ٣/الجينية: البوذية
١٠٠.....	فلسفة الدولة - فلسفة الحق: الإصلاح	٢٢.....	الصين ١/الكونفوشيوسية: مدرسة ين - يانغ
		٢٤.....	الصين ٢/الطاوية - الموهانية
		٢٦.....	الشرق القديم

عصر النهضة

١٠٢.....	نظرة عامة
١٠٤.....	العقلانية ١/ديكارت ١
١٠٦.....	العقلانية ٢/ديكارت ٢
١٠٨.....	العقلانية ٣/سينوزا ١
١١٠.....	العقلانية ٤/سينوزا ٢
١١٢.....	العقلانية ٥/لينتز ١
١١٤.....	العقلانية ٦/لينتز ٢؛ وولف
١١٦.....	التجريبية ١/هوبس
١١٨.....	التجريبية ٢/لوك ١
١٢٠.....	التجريبية ٣/لوك ٢
١٢٢.....	التجريبية ٤/بيركلي
١٢٤.....	التجريبية ٥/هيوم ١
١٢٦.....	التجريبية ٦/هيوم ٢؛ آدم سميث
١٢٨.....	عصر التنوير الفرنسي ١/باسكال؛ فولتير
١٣٠.....	عصر التنوير الفرنسي ٢/مونتيسكيو؛ فيكو
١٣٢.....	عصر التنوير الفرنسي ٣/روسو

عصر التنوير

١٣٤.....	نظرة عامة
١٣٦.....	كانط ١/نقد العقل المحض ١
١٣٨.....	كانط ٢/نقد العقل المحض ٢
١٤٠.....	كانط ٣/نقد العقل المحض ٣
١٤٢.....	كانط ٤/نقد العقل العملي
١٤٤.....	كانط ٥/نقد ملكة الحكم
١٤٦.....	فيخته ١
١٤٨.....	فيخته ٢؛ شليرماخر
١٥٠.....	شلنغ
١٥٢.....	هيجل ١
١٥٤.....	هيجل ٢
١٥٦.....	هيجل ٣

العصور القديمة

٢٨.....	نظرة عامة: مرحلة النشوء
٣٠.....	ما قبل السقراطية ١
٣٢.....	ما قبل السقراطية ٢
٣٤.....	السفسطائية
٣٦.....	سقراط
٣٨.....	أفلاطون ١/نظرية المثل
٤٠.....	أفلاطون ٢/نظرية المعرفة، الجدل
٤٢.....	أفلاطون ٣/انترولوجيا - أخلاق
٤٤.....	أفلاطون ٤/الفلسفة السياسية
٤٦.....	أرسطو ١/المنطق
٤٨.....	أرسطو ٢/الماورائيات
٥٠.....	أرسطو ٣/علم النفس، الأخلاق
٥٢.....	أرسطو ٤/السياسة، الشعر
٥٤.....	الرواقية ١/المنطق، الطبيعة
٥٦.....	الرواقية ٢/الأخلاق
٥٨.....	إبيقور
٦٠.....	الشكية: الانتقاء (الفلسفة الانتقائية)
٦٢.....	الأفلاطونية الحديثة

القرون الوسطى

٦٤.....	نظرة عامة
٦٦.....	آباء الكنيسة (البيعيون)
٦٨.....	أوغسطينوس ١
٧٠.....	أوغسطينوس ٢
	السكولائية المبكرة ١/يوحنا سكوت الملقب بأوريجينا:
٧٢.....	أنسلم الكانتربري
٧٤.....	السكولائية المبكرة ٢/مسألة الكليات: بطرس أبيلارد
٧٦.....	الفلسفة العربية
٧٨.....	السكولائية العليا ١/روجه بيكون بوناغنتورا؛ ريموند لول
٨٠.....	السكولائية العليا ٢/ألبيز الكبير؛ توما الأكويني ١

القرن التاسع عشر

٢٠٤	الفلسفة الوجودية ٣/ كامو؛ غابرييل مارسيل	١٥٨	نظرة عامة
٢٠٦	هايدغر ١	١٦٠	شوبنهاور
٢٠٨	هايدغر ٢	١٦٢	كيركغارد
٢١٠	المنطق الحديث ١	١٦٤	الوضعية
٢١٢	المنطق الحديث ٢	١٦٦	اليسار الهيجلي
٢١٤	فيتغنشتاين ١	١٦٨	ماركس ١/ أنجلز
٢١٦	فيتغنشتاين ٢	١٧٠	ماركس ٢
٢١٨	الفلسفة التحليلية ١/ فريجي؛ حلقة فيينا	١٧٢	الذرائعية
٢٢٠	الفلسفة التحليلية ٢/ راسل	١٧٤	الكانطية الجديدة/ المتافيزيقا الاستقرائية
٢٢٢	الفلسفة التحليلية ٣/ نظرية الأفعال الكلامية	١٧٦	نيتشه ١
٢٢٤	الفلسفة التحليلية ٤/ أنطولوجيا	١٧٨	نيتشه ٢
٢٢٦	نيقولا هارتمان؛ وايتهد	١٨٠	ديلتاي
٢٢٨	الماركسية		
٢٣٠	النظرية النقدية		
٢٣٢	الفلسفة الاجتماعية		
٢٣٤	العقلانية النقدية		
٢٣٦	الأنثروبولوجيا؛ الفلسفة التأويلية		
٢٣٨	البنائية		

ببليوغرافيا

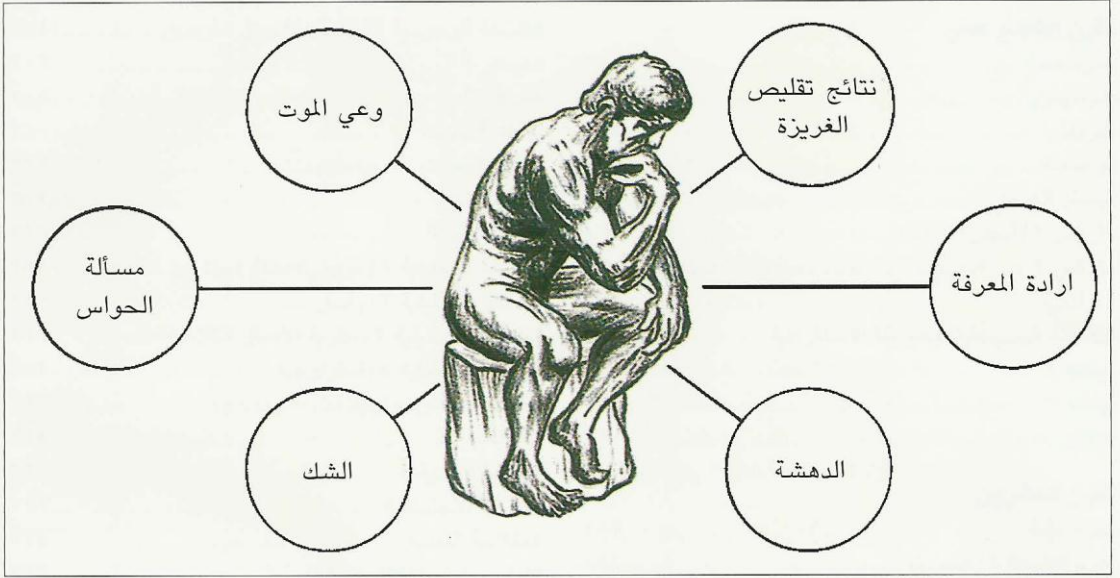
٢٤١	المصادر
-----	---------

الفهارس

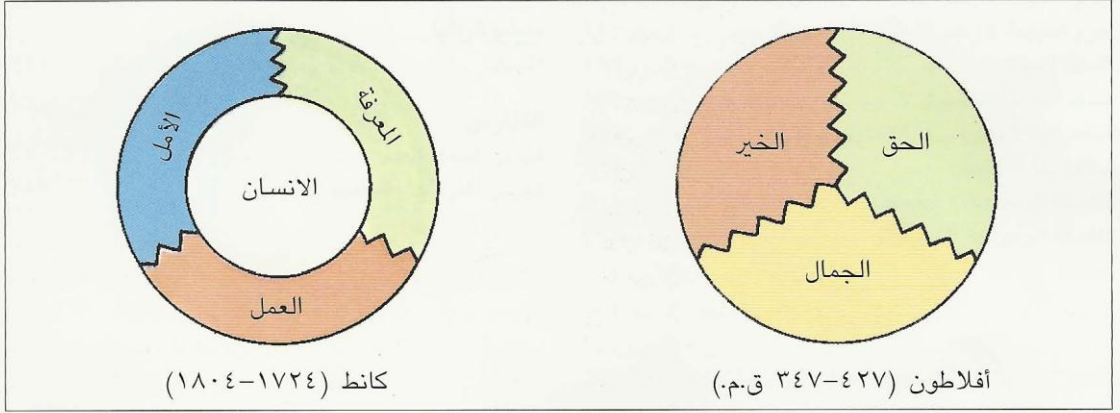
٢٥٠	فهرس أسماء العلم
٢٥٧	فهرس المفردات والمفاهيم

القرن العشرون

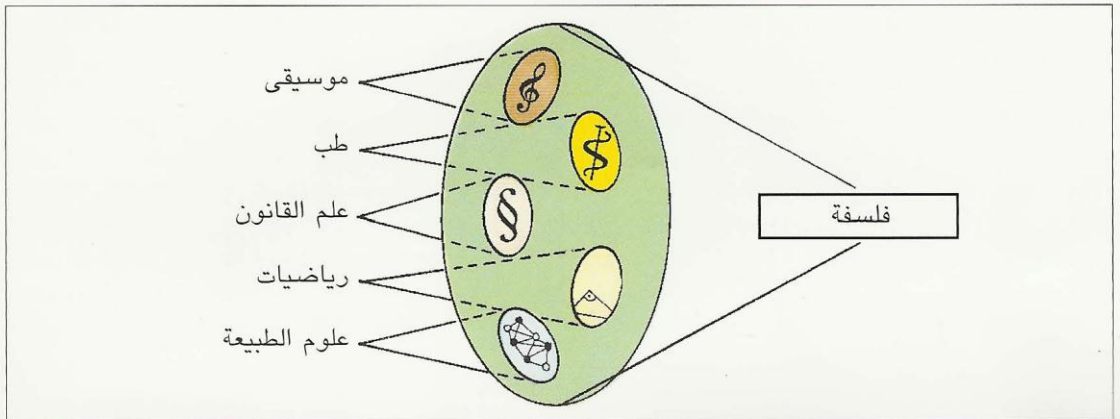
١٨٢	نظرة عامة
١٨٤	علوم الطبيعة ١/ الفيزياء
١٨٦	علوم الطبيعة ٢/ الفيزياء
١٨٨	علوم الطبيعة ٣/ علم الأحياء ١
١٩٠	علوم الطبيعة ٤/ علم الأحياء ٢
١٩٢	فلسفة الحياة
١٩٤	الظاهراتية ١/ هوسيرل ١
١٩٦	الظاهراتية ٢/ هوسيرل ٢؛ مارلو بونتي
١٩٨	الظاهراتية ٣/ شيلر
٢٠٠	الفلسفة الوجودية ١/ ياسبرز
٢٠٢	الفلسفة الوجودية ٢/ سارتر



A حوافز التفكير الفلسفي



B أسئلة الفلسفة الأولية



C تعالج العلوم الضرورية أجزاء من الواقع، أما الفلسفة فتعالج الواقع في كليته

هو عجز الإنسان عن أن يكون لنفسه عقلاً دون أن يستعين بسواه».

لا يمكن أن نحدد ماهية الفلسفة عبر مفهوم واضح. إذ إنها لا تتحدد إلا بطريقة ممارستها. لتحديد ما لا بد لنا من الاختيار من ضمن محاولات وصفية:

«في أصل الفلسفة نجد الإنسان، فهو الذي تقع عليه مهمة أن يجد نفسه في متاهة العالم الداخلي والخارجي... والذي يجهد للخروج من لعبة الخصوصيات بالإسكاف بالخيوط الأساسية لما هو مشترك وعام». (A.Läpple)

يمكن أن نحدد الفلسفة «باعتبارها المحاولة المنهجية والجادة لأدخال العقل في العالم». (M.Horkheimer)

«أن الاستخدام اللغوي الحالي يشير إلى الفلسفة باعتبارها المنهجية بالعلاجية العلمية للمسائل العامة في معرفة العالم واعطاء رأي في الحياة». (W.Windelband)

«أن تكون فيلسوفاً فلا يعني امتلاك وظيفة مميزة. والفيلسوف ليس أيضاً مثلاً مثشكلاً، بإمكان الإنسان أن يأخذ صورته ليحول إليه: إن كينونة الفيلسوف هي إرادته أن يصير ذاته، وأن يخلق لنفسه في مساحة التفلسف مكاناً وإمكانية وتعبيراً». (K.Jaspers)

يعتبر أفلاطون أن المسائل الفلسفية هي:

الحق - الخير - الجمال.

وفي هذه تنعكس كميّات الوجود كله.

وفي العصر الحديث صاغ كانط هذه الأسئلة كما يلي:

- ماذا أستطيع أن أعرف؟ (ماورائيات)

- ماذا يجب أن أفعل؟ (أخلاق)

- بماذا أمل؟ (دين)

- ما هو الإنسان؟ (أنثروبولوجيا)

مع العلم أن هذا السؤال الأخير يضمّ في طياته كل الأسئلة الأخرى.

خلافًا للعلوم الأخرى لا تتعلّق الفلسفة بجزء محدّد من الحقيقة (علم الأحياء: الحياة: الكيمياء: تركيب المادة)، بل بالكل بحيث تبحث في ما هو، وفي ماهيته وفي تأليفه مما يتيح للإنسان الإحاطة بمعناه وبقيمته.

بخلاف العلوم الأخرى التي تنطلق من مسلّمات خاصة لا حاجة للبحث في ما وراءها، تجهد الفلسفة في البحث في فراغ الفرضية الأوسع مدى. فلا تحديد ثابت لمنهجها ولا لموضوعها، فهي تحدّد ما بنفسها ومن جديد في كل مرة.

إن سيرورة الفلسفة، التي يحاول الإنسان فيها أن يخلق لنفسه الوضوح عن ذاته وعن عالمه، هي سيرورة لا يمكن أن تقفل، وهي تاليًا من الواجبات الأولية في كل زمان.

تدلّ كلمة **فلسفة**، المشتقة أساساً من اليونانية، على محبة الحكمة، وقياساً على ذلك فإن الفيلسوف هو صديق الحكمة (Philós = صديق) و(Sophia = حكمة)، وهو الذي يتميّز بجهد في البحث عن كل شكل من أشكال المعرفة.

لقد سبق لكل من أفلاطون وأرسطو أن طرح السؤال حول الذي كان بالنسبة إلى الإنسان، أصل الفلسفة، وبرأيهما أن ذلك قد تمثّل في الدهشة.

«لقد أتاحت الدهشة للإنسان قديماً، كما حديثاً أن يتفلسف... والذي يدهش ويسأل إنما يشعر بالجهل... حتى يتحاشى الإنسان الجهل بدأً بالتفلسف...» (أرسطو)

لا يأخذ الإنسان عالم تجربته على ما هو عليه بكل بساطة، بل هو يتعجّب ويسأل عن السبب: «لماذا توجد الأشياء؟ ما الذي يؤثر من وراء الظواهر؟ لماذا نعيش؟».

وإذا كانت الأسئلة التي تتناول البديهيّات المباشرة الحاضرة في كل زمان قد صارت مثيرة للإهتمام فذلك أنّ المعرفة الجزئية المتعلقة بمعنى الكون وماهيته ما زالت خفيّة. يعتبر الشك من جملة القوى التي تدفع إلى فعل التفلسف وتجعله مستمراً. يطال مجال الشك النقدي مصادر معرفتنا، هذا إلى جانب مشروعية القيم المتوارثة والقيم والأعراف الاجتماعية.

ثمة أصل آخر للفلسفة، وقد رآه البعض مثلاً في كون الإنسان يعيش وفي وعيه تمثّل صورة موته.

إن التهديد المستمرّ بالنهاية يحثّ التساؤل الذي لا ينتهي عمّا بعد الحياة. كما يدفع الإنسان إلى التفكير بنفسه وإلى تقرير ما يعتزّه مهمّاً في حياته.

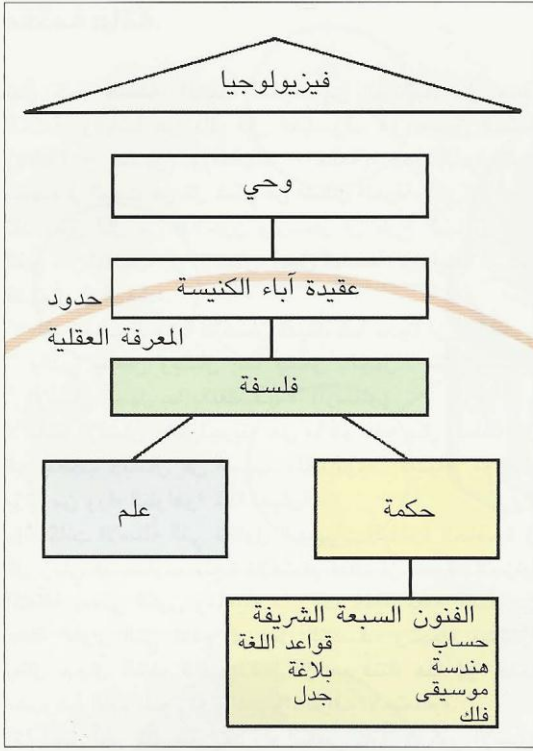
يشكّل الألم والموت حدود التجربة التي تدفع الإنسان إلى البحث عن مأمّن واضح، وتدفعه أيضاً إلى البحث عن معنى يملأ حياته.

بيولوجياً يتميّز الإنسان بتقليصه لغرائزه الطبيعية. من هنا يبرز الدافع الذي يجعله يستبدل بالتصرّفات الفطرية تصرّفات يسيطر عليها العقل، كما يجعله أيضاً يقرّر حرية مصيره. إن ماهية من هذا النوع تستلزم أيضاً تفكيراً عقلياً مستمراً في الأسس التي تطال كينونة الإنسان وتصرّفات.

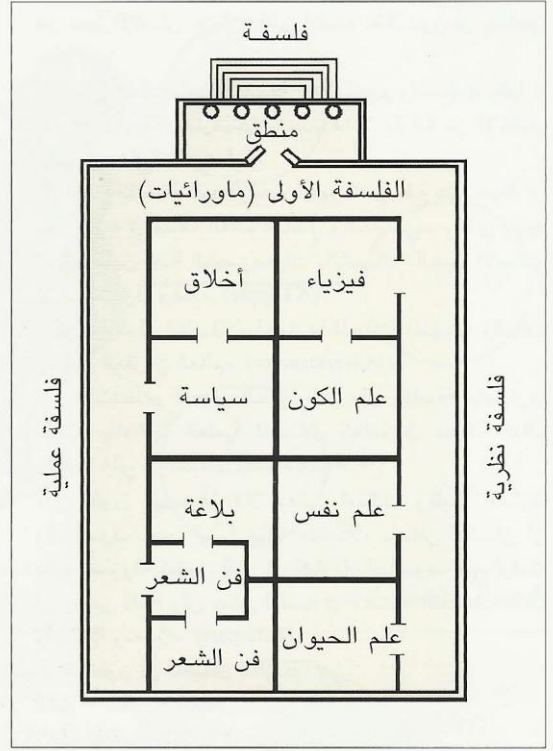
«إن الإنسان هو الكائن الذي يريد دائماً أكثر مما يستطيع والذي يستطيع دائماً أكثر مما يجب». (W.Wickler)

تطال المسائل الفلسفية كل إنسان. إن التفلسف من المهمّات الأولية التي تقع على عاتق كل إنسان مسؤول. والفلسفة هي بالتالي عمل تنويري بالمعنى الشهير الذي وضعه كانط:

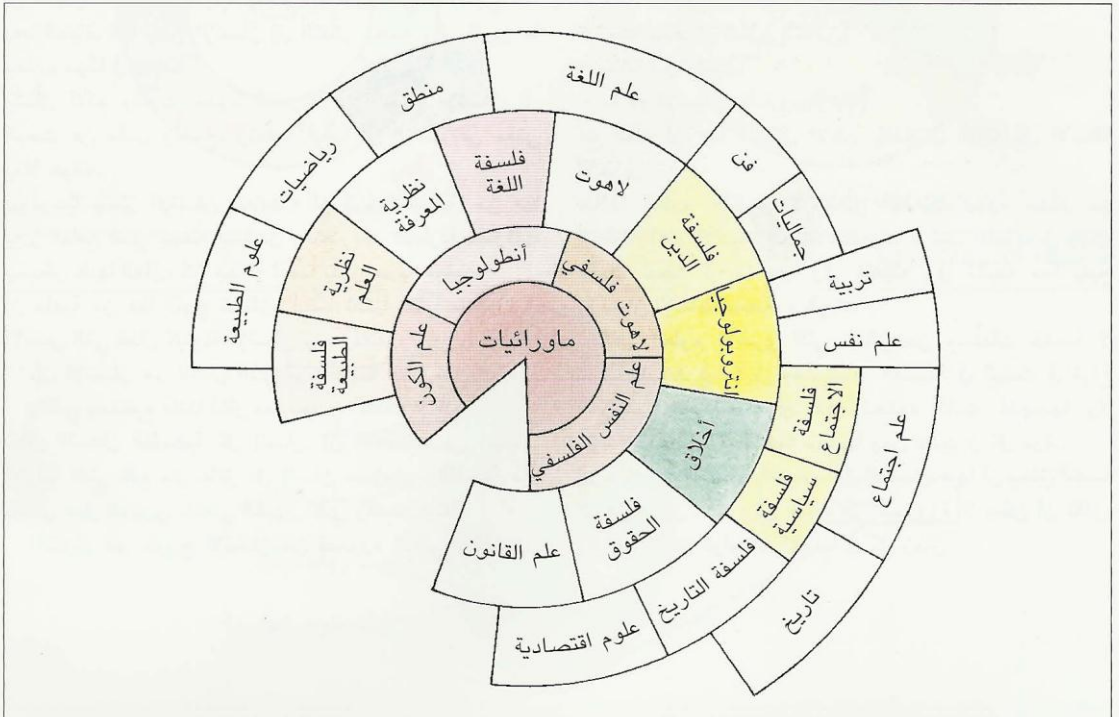
«التنوير هو خروج الإنسان من قصوره الذاتي. والقصور



B تقسيم بحسب يوحنا سكوت الاريجي



A تقسيم تاريخي بحسب أرسطو



C فروع الفلسفة في الوقت الحاضر والعلوم الرديفة

حيث صكّة نتائجه. ينقسم المنطق الصوري الكلاسيكي إلى نظرية ثانوية (المفهوم والحكم والنتيجة) وإلى نظرية في المنهج (طرق البحث والبرهنة).

أما الدراسات المنطقية الحديثة (المنطق الرياضي) فتتجه أكثر فأكثر نحو المزيد من الشكلائية والمزيد من المتممة. فهي تعنى بالحسابات المنطقية التي يجب أن تفهم باعتبارها نظامًا من العلاقات (الرموز) مع ما يرتبط بها من قواعد عملانية. عدا ذلك فهي تتطرق إلى أكثر من نظام وتعالج قضايا أكثر من القيم التي تتناول قيم الحقيقة وتوزعها بين «الصحّ والخطأ».

نظرية المعرفة ونظرية العلم

ترتبط نظرية المعرفة بماهية المعرفة وحدودها. ومن موضوعاتها العلاقة بين الذات العارفة والموضوع والمضمون. أما نظرية العلم فتتناول الفرضيات والأسس اللازمة لكل علم من العلوم. كما تعالج مناهج العلوم وأسسها ومفاهيمها وأهدافها، وذلك من زاويتين: إيضاحها أولاً، وإخضاعها ثانياً للدراسة النقدية.

فلسفة اللغة

تعالج فلسفة اللغة نشوء اللغة وتطورها ودلالاتها ووظيفتها. تنقسم التحليلات اللغوية التي برزت بعد فيتغنشتاين إلى اتجاهين اثنين: الاتجاه اللغوي المثالي ويحاول، مستعيناً بالنقد اللغوي وبايجاد الصيغ الصورية، أن يخلق لغة على جانب عالٍ من الدقّة المنطقية، بحيث تتطابق مع متطلبات العلوم الدقيقة. بالمقابل تحلّل «فلسفة اللغة العادية» اللغة من زاوية البحث في استخدامها الأساسي واليومي والبحث في دلالتها.

إلى جانب ذلك ثمة سلسلة من الاختصاصات الرديفة.

فلسفة التاريخ، وهي تحاول الإحاطة بماهية التاريخ ومعناه وسيره وتأويله كما تحاول أيضاً أن تفهم الإنسان في مسيرته التاريخية.

أما **فلسفة الدين** فهي تعالج الدين في ماهيته، كما تتناول بالدراسة وظيفته بين البشر وفي المجتمع. وإذا لزم الأمر تقدّم نقداً لكل ذلك.

أما تفسير الطبيعة وإيضاحها بشكل كافي فذلك موضوع **فلسفة الطبيعة**، هذا إلى جانب تفسير تاريخها.

تعالج **فلسفة القانون** المسألة التي تشكّل أساس القانون وبخاصة وجود قيمة عليا يمكن أن يكون القانون الوضعي مشتقاً منها (القانون الطبيعي على سبيل المثال).

تتطرق **الفلسفة الاجتماعية والسياسية** إلى بناء الدولة والمجتمع ووظيفتهما ومعناهما. يُنظرُ إلى الإنسان باعتباره كائنًا اجتماعيًا، يحقّق كمال وجوده داخل الجماعة. وفي عصرنا الحاضر تتناول هذه الفلسفة النقد الذي يوجّه إلى شروط الحياة في المجتمعات الصناعية الحديثة.

فروع الفلسفة.

يمكننا بحسب الكيفية الخاصة بطرح الأسئلة، وبحسب حقل الموضوعات، أن نميّر في الفلسفة بعض الفروع والمجالات المستقلة.

أنثروبولوجيا

يُعتبر الجهد الذي يُبذل من أجل معرفة طبيعة الإنسان من الجهود التي تعود إلى المسائل الفلسفية الأساسية. إن محاولة تحديد ما هو إنساني عام يخدم فكرة تحديد الإنسان وإيضاح موقعه الخاص في العالم (بالمقارنة تقريباً مع الطبيعة الحيّة الأخرى) وبذلك تكتسب المحاولة أيضاً بعداً عملياً إنْ بمعنى تحقيق الإنسان لمعناه كاملاً، أو من حيث تشكّل مجتمع جدير بالإنسان.

الأخلاق

تتعلّق المسألة الأساس في الأخلاق بمسألة الخير، وبموقف الإنسان وبتصرّفاته. أما هدف الأخلاق فهو أنْ تؤمّن، بشكل منهجي الأسس، بما هو عقلي وبما هو عادل في السلوك وفي الحياة (المشتركة). يجب على مبادئ الأخلاق وعلى أسسها أن تقوم دون استناد إلى سلطات خارجية أو إلى أعراف صالحة بشكل عام أو مقبولة عقلياً، ولذلك يجب أن تأخذ الأخلاق موقفاً متعالياً ونقدياً من الآداب الشائعة. أما واجب البحث في ما وراء الأخلاق فهو التساؤل عمّا يمكن وراء الأشكال اللغوية وما وراء وظيفة الأقوال الأخلاقية.

الجماليّات

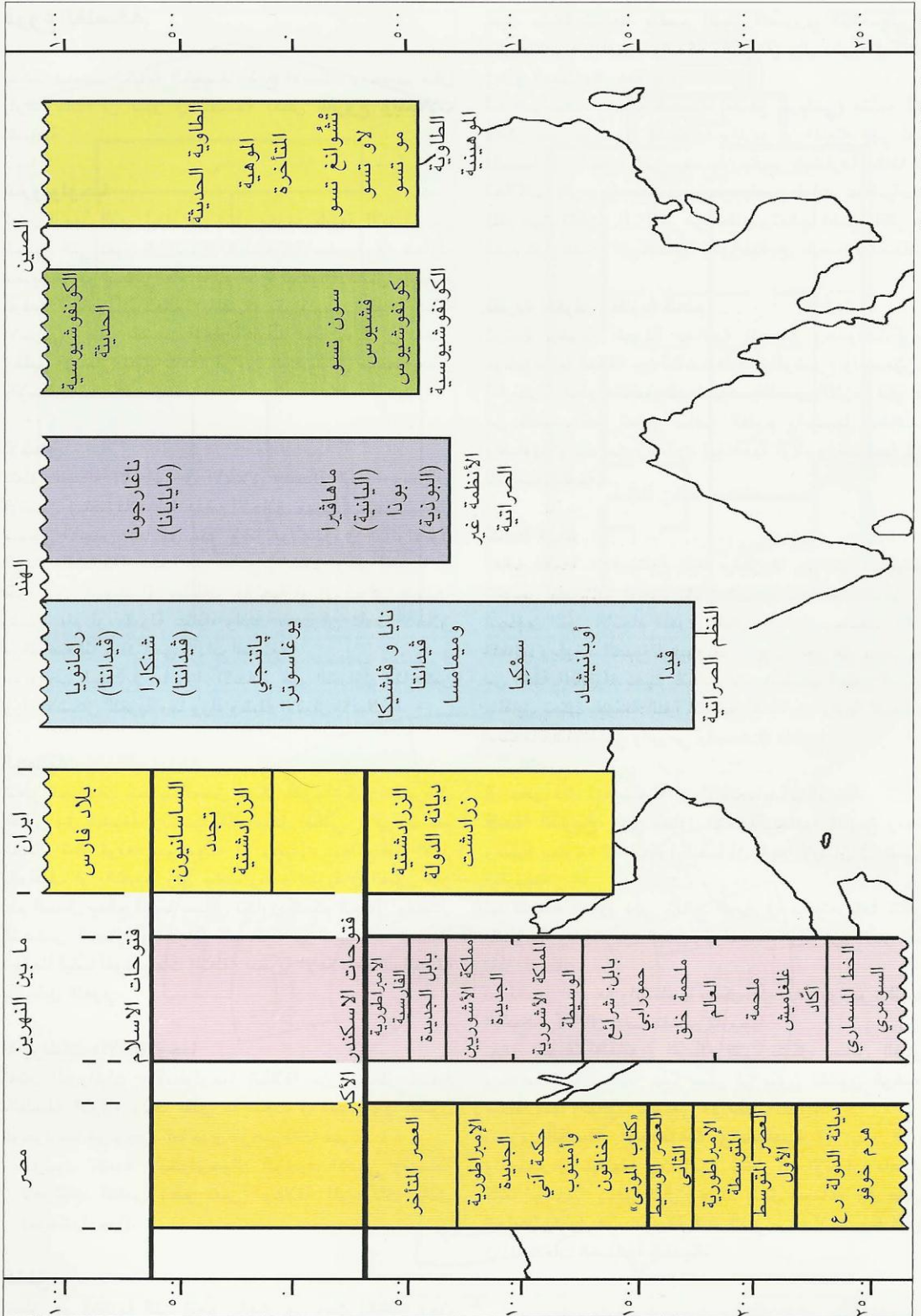
تتعلّق الجماليات بتحديد الجمال بشكل عام وأشكال تظهريه في الفنون وفي الطبيعة، وتحديد تأثيره على المتلقّي. لا يرتبط علم الجمال تبعاً لموقعه بموضوعه إلا وظيفياً، سواء تعلّق الأمر بالوصف أو بالتقييم. وإلى جانب وضع نظرية في الفنون فإن علم الجمال يعالج أيضاً مسائل تتناول الحكم الجمالي وأشكال التحسّس الجمالي والمعايشة الجمالية. في الجماليات الحديثة تطلّعنا أيضاً الموضوعات المتعلّقة بنظرية الإعلام وبتلك المتعلقة بالتحليل اللغوي.

الماورائيات والأنطولوجيا

تعتبر الماورائيات والأنطولوجيا انطلاقاً من أرسطو بمثابة «الفلسفة الأولى» وذلك بقدر ما تبحث في أسس وفي أصول الوجود بما هو وجود. أما مدى موضوعاتها فهي: الوجود نفسه (أنطولوجيا)، الوجود الإلهي (فلسفة لاهوتية)، النفس (علم نفس) وعلاقة الموجودات بالكل (كوسمولوجيا).

المنطق

المنطق هو النظرية التي تتعلّق بالفكر من حيث انتظامه ومن



نظرة عامة.

تعود **الكونفوشيوسية** إلى الأثر الذي تركه كونفوشيوس (٥٥١-٤٧٩ ق.م) والذي يعتبر نفسه سليلًا لمرويات أقدم عهدًا.

أما مضمون عقيدته فهو قبل أي شيء آخر تأمين فلسفة أخلاقية وسياسية محافظة.

أما خلفه الأكثر شهرة فهو منزويوس (Meng-zi) ٣٧١-٢٨٩ ق.م) الذي قام بتطوير القاعدة النظرية الكونفوشيوسية. اعتبرت لاحقًا الكتب الأربعة المؤلفات الرئيسية في العقيدة.

لون يو (أقوال كونفوشيوس)، منزويوس، العقيدة الوسطى والعقيدة الكبرى.

وفي حين تصارعت الكونفوشيوسية أولاً مع الطاوية ثم مع البوذية الوافدة إلى الصين أصبحت

الكونفوشيوسية الجديدة (بعد القرن الحادي عشر) فلسفة الدولة الوحيدة القائمة في الصين. أما الطروحات الأخلاقية الفلسفية فقد بدأت وقتئذ تستند إلى نظام كوني تعود أصوله إلى مدرسة ين - يانغ.

بنت **الطاوية** نفسها على الأثر المنسوب إلى لاوتسي، والمعروف باسم Dao De jing) تاو تي كنغ ما بين القرنين الخامس والثالث ق.م). والذي يحوي عقيدة الطريق القويم والفضيلة. تعتبر الحياة الإنسانية أسيرة طريق الطبيعة الكوني. الفكرة الأساسية الماثلة في ذلك تتجلى في عقيدة التأثير عبر اللا - عمل.

أما الممثل الهام الثاني للطاوية فهو زو هانغ سي (في حدود القرن الرابع قبل الميلاد). وهو ينطلق من فلسفة موهية تنسب إلى موتسي (القرنين الخامس والرابع ق.م) وتعتمد نظرة نفعية هدفها سعادة الشعب.

ومن التيارات الرديفة للفلسفة الكلاسيكية نشير إلى **مدرسة ين - يانغ** التي ترتبط بكتاب يعرف باسم ي - يانغ. ومن تعاليم هذه المدرسة أن كل الأحداث الكونية هي عبارة عن تبادل أدوار بين المبادئ الأولى. ين (أنثوي، رخو، قاتم) ويانغ (ذكرى، ثابت ومضيء).

ولهذا النظام الكوني علاقة بالحياة الإنسانية وبالأخلاق وبالمجتمع.

إن المراكز الثقافية في **الشرق القديم** هي:

- مصر: وقد أسست ثقافتها بتصور حياة بعد الموت. وفي تصورات العالم الإلهي نجد أشكالاً من التوحيد.

- ما بين النهرين: ما بين دجلة والفرات قامت الممالك الكبرى ممالك كل من السومريين والأكاديين والآشوريين وبابل، وتعتبر هذه موطن الملاحم الكبرى التي تناولت مسألة خلق العالم.

- إيران: زرادشت (نحو ٥٦٠ ق.م)، أسس ديانة توحيدية مع ثنائية واضحة.

- الشرق الأدنى هو موطن ديانات عالمية ثلاث. فاليهودية والمسيحية والإسلام تعبد إلهًا خالقًا كلي القدرة، أظهر نفسه عبر الأنبياء ومن خلال الكتب.

تعود بدايات الفلسفة في **الهند** إلى **القيدا** (العلوم) التي لا يمكن أن نحدد بدقة ظهورها من الناحية الزمنية. فالأجزاء الأقدم يمكن أن تعود إلى حوالي ١٥٠٠ سنة قبل المسيح. في هذه الأسفار من الكتابات نجد جمعًا بين العلم الديني وبين العلم الأسطوري السائد في العصور السحيقة. وهي كتابات وضعت لتكون العدة الثقافية في يد الكاهن.

تنقسم القيدا إلى أربعة أقسام:

الرغفيدا (أناشيد ابتهاالية)

سامافيدا (ترانيم)

ياجور - قيذا (صلوات تتلى عند تقديم الأضحيات)

أتهارقا - قيذا (عبارات يستخدمها السحرة)

وإلى هذه يضاف بعض النصوص التفسيرية:

البراهمانا، وهي توضح المعنى والغاية من الأضحية والقربان هذا إلى جانب الاستخدام الصحيح للأدعية.

الأوبانيشاد وتحتوي الموضوعات الأساسية في الفلسفة الهندية التي جرى بناؤها فيما بعد:

عقيدة الكرمان والتناسخ والأفكار المتعلقة بالوحدة والمساواة بين أتمان وبرهمن.

منذ العام ٥٠٠ ق.م بدأ عصر **النظم الفلسفية الكلاسيكية**. خلافاً للعصر القيدي، الذي امتاز بتصورات عن العالم مغلقة نسبياً، بدأنا نشهد الآن بعض المدارس وبعض الشخصيات.

ومع ذلك فقد حافظت ميول الفكر الهندي على سجيته من حيث عدم إبراز الشخص من خلال الأثر ودون أن تعطي التحديدات التاريخية أيّة قيمة تذكر.

إلا أن الفلسفة قد بدأت الخروج من التزامها بدائرة البرهمن (الكهنة) لتتغلغل وسط الطبقات الشعبية الأكثر توسعاً. وبشكل عام لا بدّ من التمييز بين الأنظمة الصراتية التي تعترف بسلطة القيديات كنص موحى به، والأنظمة غير الصراتية التي لا تعتبرها سلطة وحيدة.

إن **الأنظمة الصراتية الستة** هي:

سامخيا ويوغا

نيايا وفائيشيكا

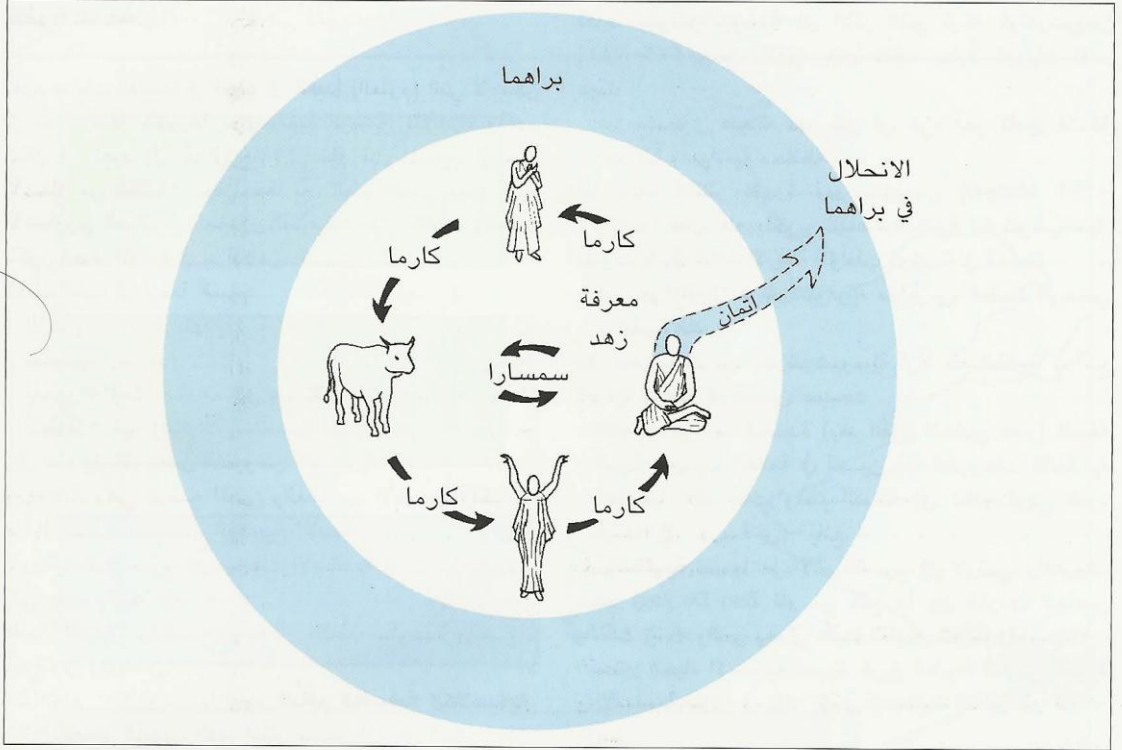
فيدانتا وميمامسا

ومن بين **الأنظمة غير الصراتية** نشير إلى البوذية واليانشماوية.

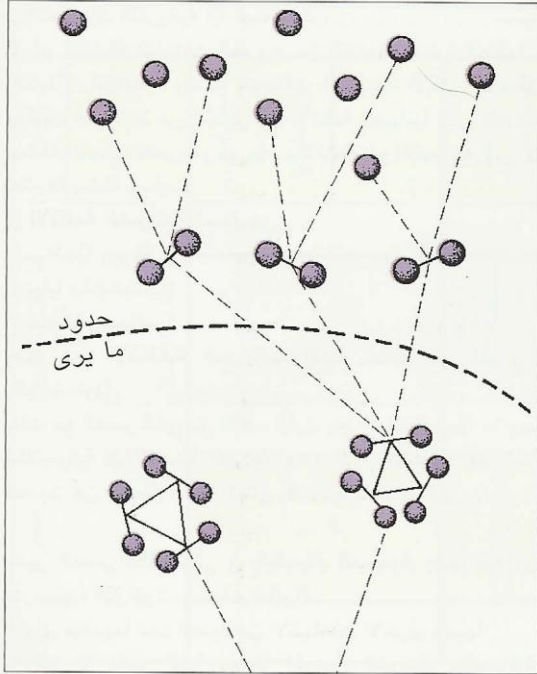
بدأت مع العصر الذي يلي الألف الأول بعد الميلاد مرحلة ما بعد الكلاسيكية في الفلسفة الهندية. ومع القرن التاسع عشر بدأ الحديث عن مرحلة حديثة تمتاز بالتقائها بالأفكار الغربية.

يتميز العصر الكلاسيكي في **الفلسفة الصينية** بانقسامه إلى مدرستين، الكونفوشيوسية والطاوية.

وإلى جانبهما نجد العديد من الاتجاهات الأخرى ومنها وكى لا نشير إليها جميعاً: الموهية، الشرعية، والصوفية وعقيدة ين - يانغ.



A الأوبانيشاد: كارما وتناسخ



C فأيسشيكيا النظرية الذرية

تأكيد:	ثمة نار فوق الجبل
السبب:	بسبب وجود الدخان
المثل:	حيث يوجد الدخان، نجد النار، كما في المطبخ
تطبيق:	والآن نجد دخاناً فوق الجبل
استنتاج:	إذاً ثمة نار فوقه

B نيايا - نظرية الاستنتاجات

الإنساني باتجاه التشاؤم.

فالوجود الإنساني يُنظرُ إليه في آلامه وفي زواله. - فالآلام يتولد باستمرار عبر التبذل الأزلي بين الولادة والموت. - تبدو خيارات الحياة دون قيمة إذا ما قورنت مع برهمن الذي لا يزول.

هكذا تبدأ الرغبة في الخلاص (موكشا)، للتحرر من دائرة التناسخ. وبما أن الأفعال هي السبب وهي اللحمة في التناسخ فإن الأفعال الصالحة لا تستطيع أن توصل إلى الخلاص. لذلك فإن الطريق الصحيح ليس إلا الامتناع عن كل فعل وعن كل رغبة (الزهد).

إلا أن ذلك يظل دون نتيجة ما لم يقترن بالعلم. إن أعلى درجات الإدراك الحدسي، هي إدراك ماهية برهمن وإدراك أن ذلك قوة خلاصية: ذلك أن من يعرف من هو برهمن يعرف أنه هو نفسه برهمن.

«برهمن هو أنا: من يعرف ذلك سيتحرر من كل رباط». كما يخفي النهر في البحر دون اسم ودون شكل، هكذا يذوب الوجود الفردي في برهمن اللامتناهي.

تعترف النظم الصراتية الستة في العصر الكلاسيكي بسلطة القياد. وفي عصر لاحق اندمجت نيايا وقايشيشكا في نظام فلسفي واحد.

اشتغلت نيايا في حقل المنطق واستخلاص النتائج بشكل خاص. أما قاييشيشكا فقد تمثلت بفلسفة طبيعية ذرية. يتميز النظام الموحد المشار إليه بتقديمه لنظرية في المقولات، والمقولات السبع هي:

الجواهر - الكمية - الفاعلية - العلاقات المشاركة - الخصوصية - التداخل (العلاقة بين أجزاء مترابطة بالضرورة) واللاوجود.

تعمل نظرية استخلاص النتائج بقياس يقوم على أجزاء خمسة. اللوحة رقم B تعطينا مثلاً مدرسياً متداولاً.

حتى تكون النتيجة صحيحة، يجب أن يكون الحامل (جبل) سبباً منطقياً أو وسيلة الإثبات (دخان) والنتيجة المنطقية أو ما يجب إثباته (نار) ضمن علاقة طبيعية تجمعها بعضها إلى بعض.

على النتيجة أن تكون أكثر اتساعاً من السبب ما يعني: حيث يكون الدخان تكون النار. ولكن ذلك لا يعني أنه حيث تكون النار يكون الدخان.

تفيد فلسفة الطبيعة أن كل المواد مكونة من ذرات غير قابلة للفساد إلا أن تجمعها مع الأشياء المرئية يظل أمراً غير قابل للحل. بعد انقضاء مرحلة ما من العالم تسحب ارتباطات الذرات نفسها حتى يتسنى لها بعد فترة من الراحة أن تسهم في تكوين عالم جديد.

الهند ١ / الأوبانيشاد، النظم الصراتية ١.

ثمة شاهد شعري على التفكير الفلسفي المتمثل في المسألة التي تبحث في أصل الوجود نجده في نشيد الخلق الشهير في الرغفيدا: الواحد أساس الكون وهو يسبق الفصل بين الوجود واللاوجود وظهور الآلهة.

«في البداية لم يكن اللاوجود ولا الوجود»/ ولا خلاء ولا سماء فوقه. - / من أوجد العالم، من أحاط به؟/ أين كانت الهوة السحيقة، أين كان البحر؟

لم يكن الموت آنذاك موجوداً ولا الأزلية،/ لم يكن الليل موجوداً والنهار لم يكن بادياً. -/ لقد سرت أنفاس دون رياح في البدايات/ الواحد، وخلافه لم يكن أحد موجوداً». (P.Deussen ترجمة)

الأوبانيشاد (بين ٨٠٠ و ٥٠٠ ق.م). لا تحوي الأوبانيشاد أية عقيدة فلسفية متجانسة، بل جملة من التصورات. أشهرها وأشدها تأثيراً هي عقيدة الوحدة بين برهمن وأتمان. البرهمن يمكن تصوّره كالبدأ الذي يسكنه أصل الموجودات كما لو كان ماهية العالم.

الأتمان تشير إلى ذات (نفس) الأشياء المفردة، بمعنى أنها تشكل ماهيتها الخاصة. تتحد الأتمان بما يضاف إلى الإنسان من خارج، بما ليس خاصاً به.

أما المعرفة الحاسمة التي يجب أن يتوصل إليها الإنسان فهي معرفة أن البرهمن والأتمان هما في الأساس واحد فلا وجود إلا للواحد الذي هو مبدأ العالم ومدبره، كالروح التي تحيط بكل موجود. ويستطيع الإنسان في باطنه أن يحيط بباطنية الوجود غير القابلة للفساد.

«بالحقيقة إن البرهمن هو هذا العالم كله... إنه الأتمان الخاصة بي، الموجود داخل قلبي».

أما الفكرة العامة الثانية فهي عقيدة الكارما والتناسخ: فالإنسان سيولد مجدداً وسيُعطى شكلاً جديداً، ولذلك ارتباطاً بأعماله (كارما).

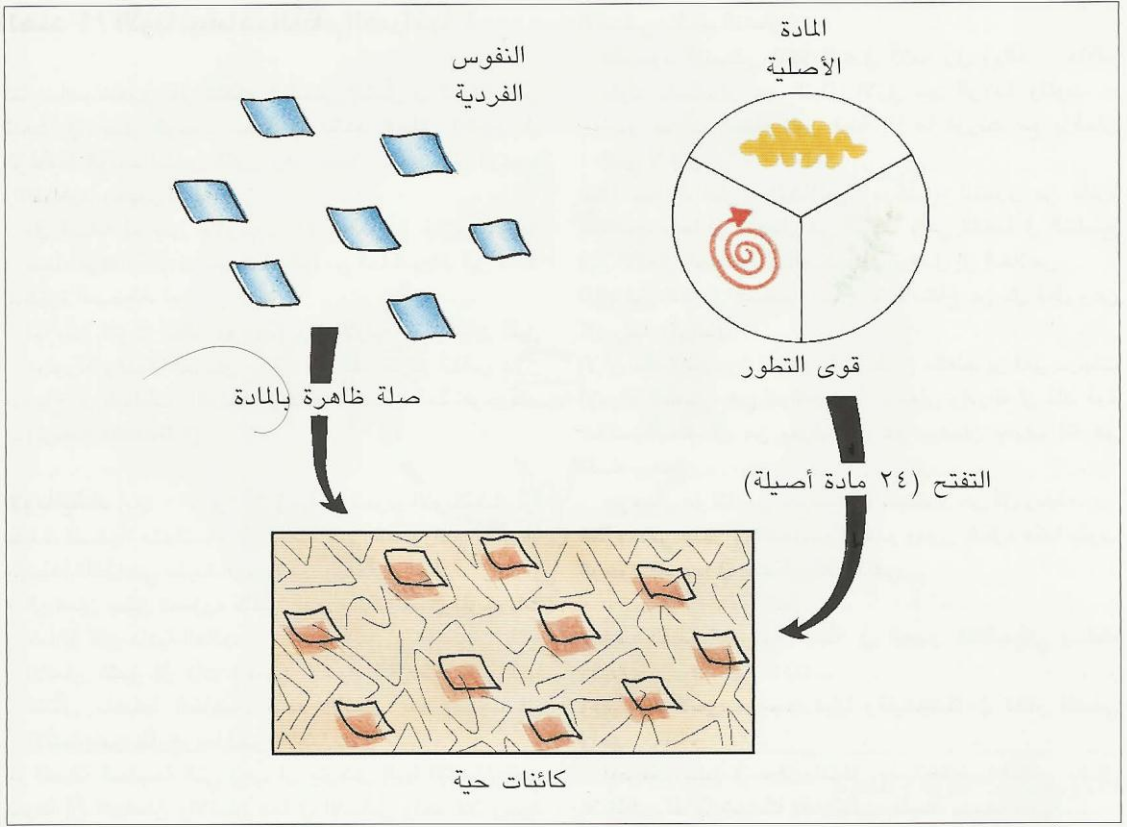
إن سلسلة التوالد سلسلة أبدية، ذلك أن كل فعل سيحدد تحول الروح ضمن دائرة مسيرتها.

إن مفهوم سمسارا يعني اشتباك الإنسان أو تورطه في مسيرة العالم هذه. فعليه تقع مسؤولية تنظيم العالم أخلاقياً، ثم إن الأفعال حسنها وسيئها ستقوده في مستقبل وجوده إلى شكل حياة جديد أعلى أو أدنى.

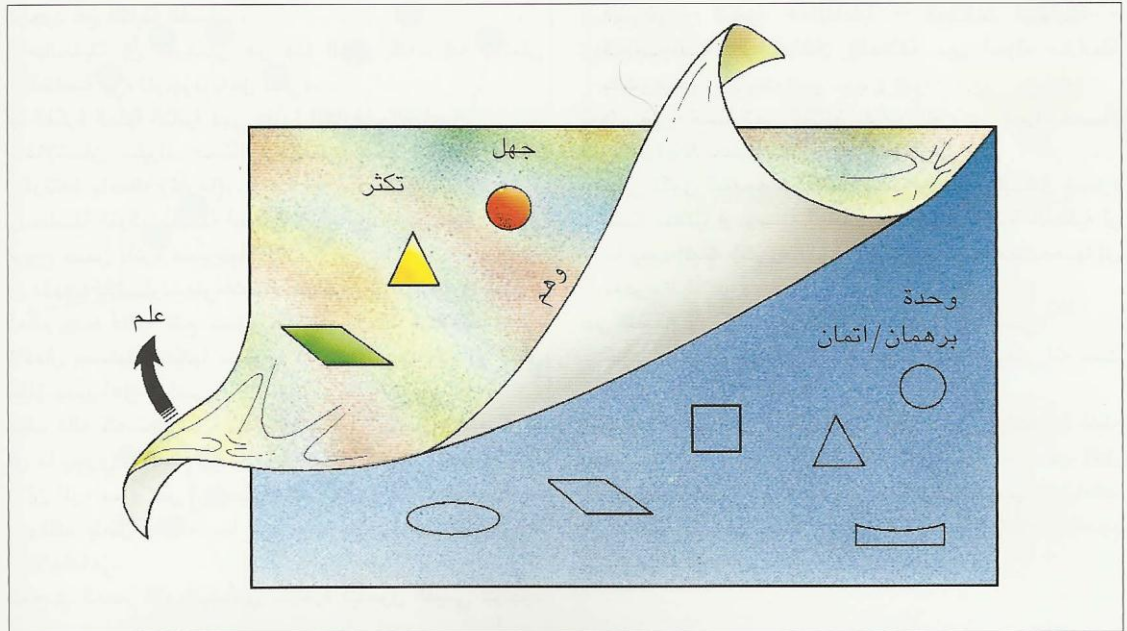
خلف ذلك كله نجد فكرة نظام عالمي أزلي (دارما) ينظم كونياً كل ما يجري في العالم ويتمظهر للإنسان كمقياس لتصرفاته.

إن المرء مجبر على أن يعيش بالتوافق مع دارما الخاصة به، وذلك يتمثل بقيامه بما يقع عليه من واجب تبعاً لموقعه الاجتماعي.

نلمح في العصر الأوبانيشادي سيطرة للتحول القيمي للوجود



A سَمَكُهَا



B شانكارا: وحدة الوجود

- ٢- التربية (الحفاظ على النظافة - الزهد - الدراسة)،
- ٣- الحفاظ على صحة الجسد،
- ٤- التحكّم بالتنفّس،
- ٥- تجنب الحواس الموضوعات الخارجية،
- ٦- تركيز الأفكار على نقطة محدّدة،
- ٧- التأمل،
- ٨- الاستغراق (توحدّ الروح مع الإلهي، تلاشي الوجود الفردي).

مع **الفيدانتا** (كمال الفيدا) يمكن التعرّف إلى الأوبانيشاد، بعد ذلك يمكن استخدام مفهوم العلاقة مع نظام التعليم. وهو نظام يقوم على تفسير كتب الفيدا. وإلى جانب الأوبانيشاد نجد كتاباً آخر على جانب من الأهمية هو كتاب (Bhagavadgita). أما أبرز ممثلي هذا التيار فهو شانكارا (حوالي العام ٨٠٠ بعد الميلاد) الذي قدّم عقيدة تقوم على نظرية صارمة في التوحيد، فلا وجود إلا لمبدأ أول واحد وهو بكليته برهمن وبوجود ذاتي متجزئ هو آتمان (قابل مع ص ١٧).

أما علاقتهما أحدهما بالآخر فيمكن وصفها بعلاقة الفضاء اللانهائي بفضاء الآنية الخاصة. إنه الفضاء نفسه لكن مع التحديد.

والحقيقة نالاً هي اللانائية، أما تعدّد الأشياء فهو وهم (مايا)، أما الظواهر فتنبثق من الغور المتولد من الجهل. إن الخلاص من دائرة التناسخ ممكن عبر التوصل إلى المعرفة الأسمى، معرفة وحدة الأتمان مع البرهمن. إلا أننا نجد في كتب الفيدا مواضع تتحدّث عن أفكار تعدّدية كما تتحدّث عن تعدّد الماهيات المفردة، وهذا ما يفسره شانكارا بوجود درجات دنيا من المعرفة إلى جانب الدرجة التي تمثّل وجهة النظر العليا، وهذه الدرجات هي ما يتناسب مع تصوّرات العدد الأكبر من الناس.

يمكن التحدّث في هذه المرحلة عن أرواح فردية متعدّدة وعن الألوهية المتميزة عنها التي تكوّن تحت أشكال متعدّدة. قام فيما بعد عدد من المفكرين بتطوير هذه النظرة التوحيدية الصارمة التي مثلها شانكارا.

هكذا قال رامانوجا بوجود إله متشخص، ومن صفاته يتكوّن العالم والأرواح الفردية. إلا أن هذه الأرواح تحافظ بعد انحلالها في الوحدة الكلية، على فرديّتها. كذلك قال مادقا بالتعدّدية، حيث يجعل الله الأرواح والعالم وحدات منفصلة كلياً.

تتعامل **الميمامسا** مع القواعد التي تساعد على تفسير الفيدا بشكل صحيح، والتي تعتبر بمثابة مرجعية أزلية وغير مخلوقة. ومن أجل توصيل دلالة النص لا بدّ من اجتياز مراحل خمس محدّدة.

تعالج نصوص الميمامسا، بحسب موضوعاتها وبشكل أولي، موضوعات ذات بعد تأويلي كما تولي موضوعات فلسفة اللغة اهتماماً خاصاً.

تقدّم لنا **السامكهيا** صورة عالم ثنائي. إن مبادئ العالم الأزلية وغير المخلوقة اثنتان هما: الروح المحض (بوروشا) والمادة (براكريتي).

تمتاز بوروشا بالوحي، إلا أن هذا الوعي يظل سلبياً بحيث إنه لا يستطيع بمفرده أن يوجد شيئاً. في حين تتقبّل السامكهيا أساساً روحاً محضاً تحيط بها، تتولّد فيما بعد عن هذا التعدّد روح محض فردية.

تمتاز المادة بفاعليتها، بقوّتها المؤثّرة دون أن تمتاز بالوحي وبالتالي فإنّه لا هدف لها.

فقط بتمازج العنصرين يمكن للعالم أن يتكوّن. وذلك يكون بفعل قوى ثلاث تسهم في تكوّنه (غوناس = الخصائص):

الضوء، الفرح،

الحركة، الحماسة والحيوية؛

العمّة، الإعاقة.

قبل بداية مرحلة عالم جديد تكون هذه القوى في مرحلة من الهدوء والسكينة. تتكوّن العناصر الأساسية وعددها أربعة وعشرون مع بدء حركتها، وهي تشكل المادة الأساس التي منها يتكوّن العالم.

(وإلى جانب هذه القوى تشير السامكهيا إلى العقل والوحي والإحساس).

إن المادة (براكريتي) بوصفها كذلك تكون منفصلة، في العادة، عن الروح، لكنها تمتاز بتأمله. من هنا أيضاً ننظر إلى ترابط الروح بالجسد في الإنسان باعتبار ذلك ترابطاً ظاهرياً. إن مثلنا التالي يوضح ما نقول:

يبدو وعاء كريستال بلا لون ويتلوّن بالأحمر حين نسكب فيه سائلاً بلون أحمر، هكذا تبدو الروح حين تلامسها الأحاسيس. فالأمور النفسية في الروح إنما تنتمي في الحقيقة إلى المادة.

إن طريق الخلاص، خلاص الإنسان من سلسلة التناسخ المستمرة لا يكون إلا بالمعرفة،

حينما لا تعود الروح متأثرة بالأشياء التي تصادفها في العالم.

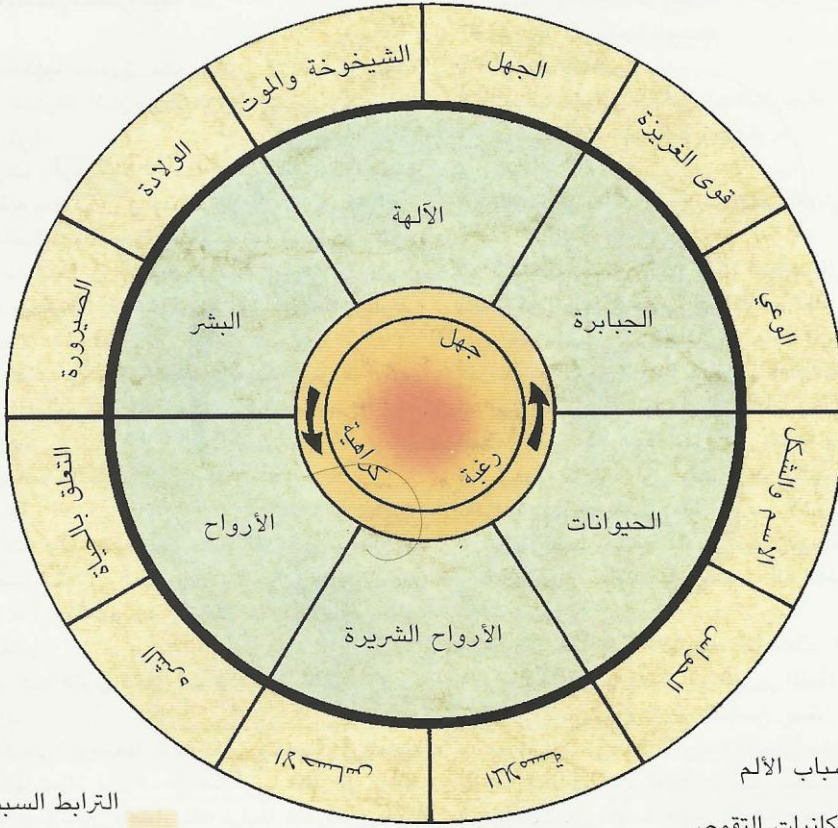
بذلك تتلاشى المصلحة في مواجهة الممارسات الدنيوية وتتولّد كارما جديدة.

تشكّل السامكهيا الأساس النظري **اليوغا**. في حين تشكّل هذه الطريقة العملية للتوصل إلى الخلاص. خلافاً للسامكهيا تعترف اليوغا بإله شخصي أعلى.

تقوم اليوغا على الفكرة التالية. يتمكّن الإنسان عبر التركيز والتأمل والزهد من تهدئة عواطفه واكتساب نظرة عليا. وأخيراً من التحرّر من المادة.

يقوم نظام اليوغا التقليدي على درجات ثمان، تتشكّل الدرجات الخمس الأولى منها من تمارين تركّز على الجسد بالدرجة الأولى. أما ثقل الثلاث الأخرى فيركّز على أمور روحية:

١- الإقناعات (الالتزام بأوامر أخلاقية)،

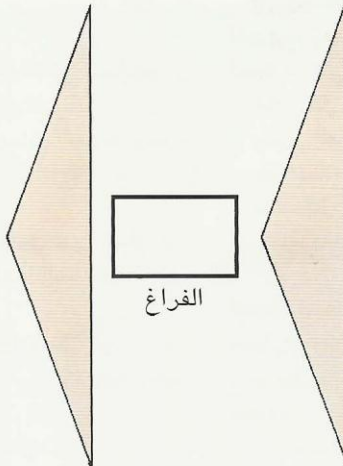


A البوذية: «دولاب الحياة»

كل الفروقات مجرد ظواهر

ان مضمون السمسارا
هو مجرد وهم

نرفانا
=
سمسارا



عناصر الوجود (دارما):

ليس - موجودًا

ولا - ليس موجودًا

ولا - لا موجود ولا لا موجود

ولا - موجود أو لا موجود

B ناغاريونا: نظرية الفراغ

(الفرد)، وهكذا تتولد خامساً الحواس، ومنها سادساً الإدراكات والاحتكاك بالعالم الخارجي. سابقاً من الشعور يتولد ثامناً الطمع (النهم) ومعه تاسعاً التعلق بالحياة، ينتج عن ذلك عاشراً الصيرورة الكارمانية وعنه حادي عشر ولادة جديدة وثاني عشر الشيوخوخة والموت.

هذه السيورة الدائرية يمكن قطعها فقط حين يصار إلى القضاء على الجهل مع ما يتعلق به من أمور شائنة. إن مضمون العلم الخلاصي يكمن عبر الحقائق السامية الأربع. كل وجود مليء بالألم.

سبب الألم هو الطمع بالحياة. إن التحرر من الألم يكمن بالتخلص من الطمع بالحياة. للوصول إلى التخلص من الطمع بالحياة لا بد من الالتزام بطريق يتكون من مراحل ثمان نبيلة.

تتمثل هذه المراحل الثماني بالوصايا الأخلاقية التي وضعها بوذا:

صحة الفهم، النظر المستقيم، الكلام الحق، السلوك المستقيم، اتباع وسائل شريفة في الحياة، جهد عادل، انتباه مستقيم - التركيز والتأمل الخالص.

إن من يعترف بالحقائق السامية الأربع ويجتاز المراحل الثماني المشار إليها يصل إلى الخلاص.

إن الهدف هو التوصل إلى النرقانا. يفترض أن يوصل ذلك إلى مرحلة الفناء الكلي من لوازم الحياة وإلى توقف سلسلة التوالد.

بإستطاعة المتنور حتى إبان حياته أن يتحرر من كل الغرائز ليذهب بعد مماته إلى النرقانا الكاملة.

بعد وفاة بوذا تشعبت عقيدته وتطورت باتجاهات مختلفة.

مدرسة هينايانا (ومعناها الغربة الصغيرة) وهي تعبر عن البوذية الممكنة باعتبارها طريقة خلاص بالنسبة إلى النخبة. ثم مدرسة ماهيانا (العربة الكبيرة) وهي تتوجه إلى الفئات العريضة. يأخذ تقديس بوذا طرقة تصل إلى حد تأليهه.

فالفرد بإستطاعته أن يؤمن طريق خلاصه بمساعدة المعلمين البوذيين. وهؤلاء هم المتنورون الذين من حُبهم للناس اعتزموا المضي إلى النرقانا.

وعلى درجة من الأهمية نجد ما يُعرف بالعقيدة الوسطى. عقيدة الناغاريونا (القرن الثاني بعد الميلاد). يكتسب الشيء ماهيته إذا كان قادراً على الوجود مستقلاً. وبما أن عوامل الوجود يتعلّق بعضها ببعضها الآخر، فإن هذه لا هدف لها. وبالتالي فهي فارغة. وهذا يعني أن العالم بكليته فارغ أيضاً.

إن الفراغ يبدو وكأنه المبدأ الوحيد في ما وراء الوجود والعدم. أما التنوع فليس في حقيقة الأمر إلا خداع. ولذلك لا نجد اختلافاً بين السمسارا (حلقة الصيرورة المستمرة) والنرقانا. أما المعرفة الخلاصية فهي:

إننا في النرقانا، والفراغ هو وحده الحقيقي.

تأسست العقيدة الجينية على يد ماهافيرا (القرن السادس أو القرن الخامس قبل الميلاد) وهي تنتمي، شأن البوذية، إلى النظم التي لا تقوم على مرجعية الفيدا.

إن العناصر الأساسية المكونة للعالم هي النفوس الفردية، وهذه بطبيعتها قادرة على تحقيق الكمال، وإلى جانب ذلك نجد العناصر غير الحية (ومنها الفضاء والأثير والمادة).

لا تستطيع النفوس بحكم طبيعتها أن تحقق كامل سعادتها وأن تتحقق بالعلم الكلي. ولأنها من مادة وبحكم وظيفتها تحمل هذه النفوس معها بقايا ورواسب مادية (بقايا كارمانية مادية) ما يحتم عليها العذاب ويدفعها إلى السير في مسيرة التناسخ والولادة المستمرة.

إن هدف الخلاص هو تحرر النفس والصعود إلى معارج الكمال. ليتسنى للنفس أن تصل إلى هذه المرحلة عليها أن تتخلص من الكارما، من خلال الانخراط في حياة جديدة أكثر امتلاءً بالفضيلة وأن يقتل ما تعلّق بها من كارما عبر حياة زهد وتنسك.

تقوم البوذية على ما تركه سيدهارتا غوتاما (٥٦٠-٤٨٠ ق.م) من عمل ومن عقيدة وقد اتخذ لنفسه، بعد اهتدائه، اسم بوذا. تعتبر البوذية من الديانات الإلحادية التي لا تعترف بإله أزلي. كما أن البوذية لا تعترف بكيونة ثابتة، بل عندها أن كل شيء يصير أو يتحول.

من هنا يرفض بوذا أيضاً مفهوم الذات (النفس) أو لا وجود عنده لجوهر يتمتع بالثبات.

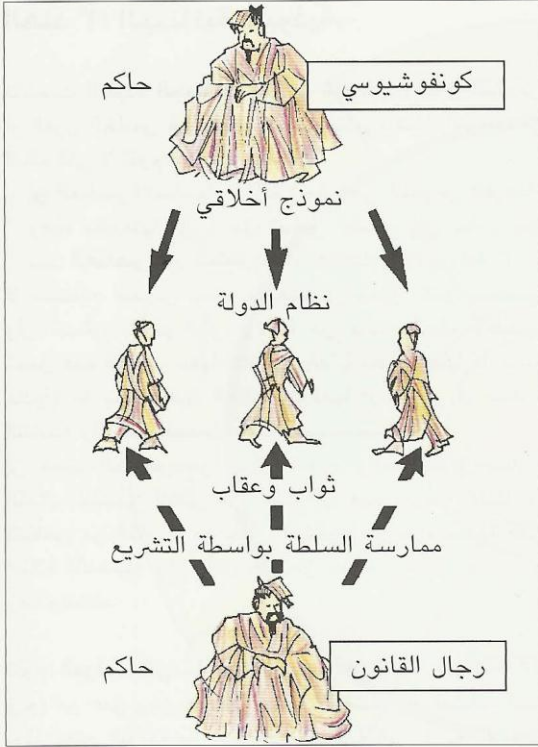
أما العناصر الأخيرة التي تعتبر أصل صيرورة العالم فهي أيضاً عناصر غير مادية وجواهر غير روحية. بل هي صفات وأحوال لا ثبات لها. من هذه العوامل المكونة (دارما) نجد خمس مجموعات:

جسمية، شعورية، تمييزية، قوى محرّكة وأفعال الوعي. من هذه المجموعات تتكون كل الظواهر التي يمكن لمسها (حجارة، حيوانات، بشر). إن تحول هذه الظواهر وانحلالها إنما يخضع لسيورة سببية.

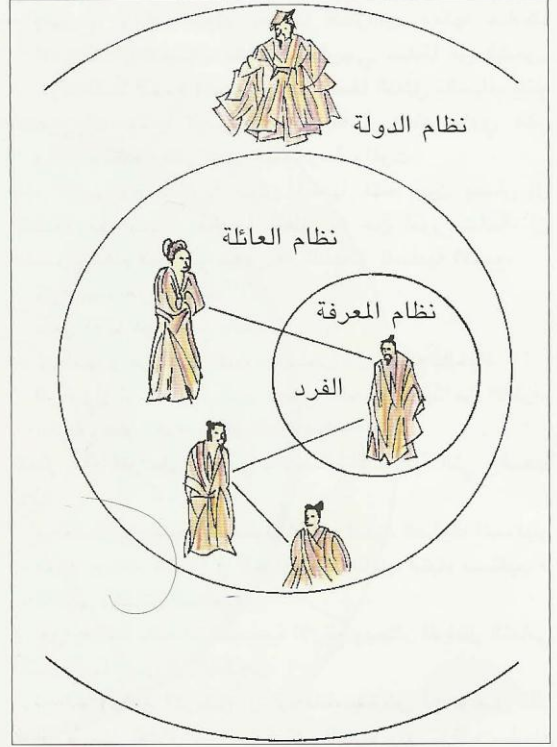
يقول بوذا بالتناسخ وبظنرية المقاضاة على الأفعال. ولعدم الإيمان بجوهر روحي ثابت تعتبر ماهية الحياة الجديدة، التي تقوم على فعل حياة سالفة، ماهية غير متماهية جسدياً وروحياً مع هذه الحياة الجديدة. إن ذلك يعبر فقط عن سلسلة سببية من الأفعال التي تستمر بعد الموت وتقود إلى حياة جديدة.

يتوضّح هذا التركيب عبر عقيدة الترابط السببي (بحسب H.v. Glasenapp):

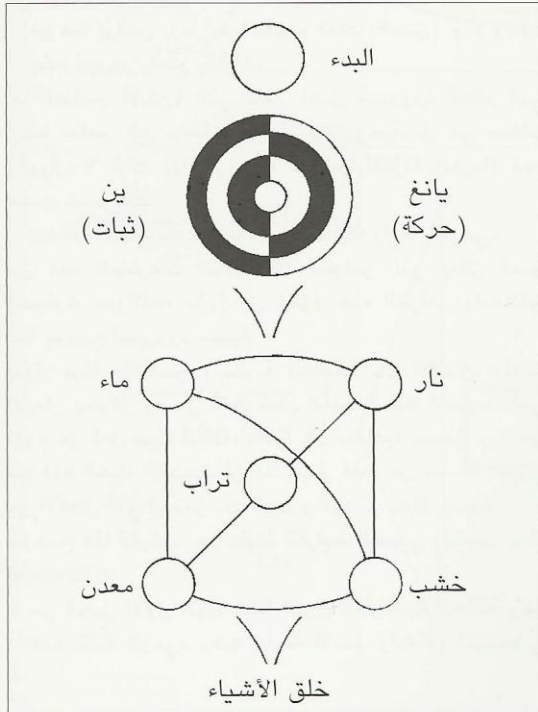
من الجهل الأول تتولد ثانياً القوى الكارمانية المحركة وعن هذه ثالثاً الوعي، وعنه رابعاً الاسم والشكل الجسماني



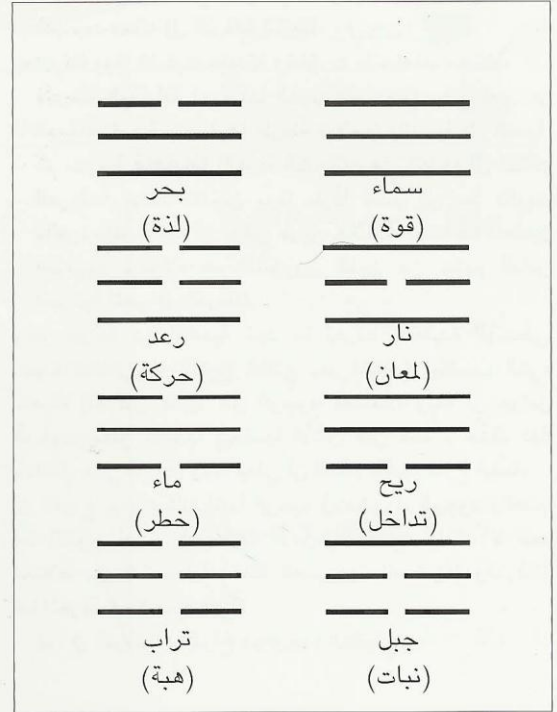
B مقارنة مع المشرعين



A النظرية السياسية الكونفوشوسية



D ذو دون - يي: القوى الكونية



C إي - غينغ: المبادئ الثمانية الأولية

يعتبر نظام السلطة السياسية الذي قالت به جماعة المشرعين نطاقاً عملياً حصيفاً ومخالفاً للتقاليد المتوارثة.

بعد القرن الحادي عشر أصبحت الكونفوشيوسية الحديثة الفلسفة السائدة في الصين. فقد قال جوشي (Zhu xi) (١١٣٠-١٢٠٠) بموقف يقوم على الثنائية معتبراً أن العنصرين الأساسيين هما:

المبدأ الشكلي (لي = عقل العالم) والمبدأ المحرك (كي) وهذان الميدانان الفاعلان في الطبيعة هما اللذان يحددان البشر أيضاً: لي هي الماهية الواحدة الماثلة في الناس جميعاً.

وكي هي التي تحدد فردية كل منهم. حتى الطبيعة الأخلاقية في الناس لها نموذجها في الشكل الكلي، بحيث تكون لي أيضاً شكل سلوك مؤثر.

خلافاً لذلك عبر فانع يانغ - مينغ (١٤٧٢-١٥٢٨) عن وجهة نظر توحيدية، إذ اعتبر العقل المبدأ الكلي الوحيد وما العقل في الأفراد إلا مشار له.

فالإنسان يملك بالفطرة القدرة على معرفة كل الأشياء. وإذا ما استطاع أن يتجاوز آلامه الشخصية يكون قادراً على التوحد مع العقل الكلي. بذلك يقوم ترابط عميق بين السلوك الأخلاقي والمعرفة.

ترتبط **نظرية ين - يانغ** بكتاب التحولات إي غينغ (I Ging) الذي يتضمن تصورات وحسابات عديدة يمكن لها أن تربط بين سير الطبيعة الكوني بالحياة البشرية عبر نموذج تنظيمي مشترك. وأسس هذا النموذج هي:

ثمانية مجموعات من خطوط ثلاثية، من ثلاثة أسطر كاملة أو مقسمة وهي ترمز إلى الخصائص وإلى القوى الطبيعية (لوحة C).

إذا جمعت هذه الخطوط فيما بينها في شكل سداسي كُوت ٦٤ شكلاً (٨ × ٨) بحيث تضم كل القوى الكونية ضمن نسق نظامي. المبادئ الأولى اثنان، هما:

يانغ (ذكوري، ثابت، فاتح اللون فاعل) و ين (أنثوي، رخو قائم وسلبي).

تنشأ كل الأشياء والأحداث وتحولاتهما عبر التأثير المشترك فيما بينها.

استعانت نظرية ين - يانغ بالكونفوشيوسية وبالطاوية من أجل بناء نظرية كونية. وقد عبر الفيلسوف الكونفوشيوسي زو دون - يي (١٠١٧-٧٣) بشكل بياني عن التأثيرات المتبادلة بين القوى الكونية (لوحة D).

يقوم المبدأ الأعلى (طاي يي - Tai Ji)، وبواسطة الحركة، بإخراج القوة المسماة يانغ، تتبعه بعد ذلك وبعد السكون القوة المسماة ين.

وبالتبادل بين هاتين القوتين ين ويانغ تتكوّن العناصر الخمسة ومن هذه تتكوّن سائر الموجودات.

الصين ١ / الكونفوشيوسية: مدرسة ين - يانغ.

تعود **الكونفوشيوسية** إلى العقيدة التي وضعها كونفوشيوس (٥٥١-٤٧٩ ق.م) الذي جعل نفسه وريثاً لإرث فكر قديم جداً، أثر إحياءه. لم يترك كونفوشيوس أي أثر مكتوب. وقد جمعت نظرياته فيما بعد في كتاب لون يو (Lun yü).

تتركز أفكاره على حياة الناس الفعلية، وعلى أهمية الممارسة علماً أنه قد دافع عن فلسفة محافظة تناولت حقلي الأخلاق وفلسفة الدولة. إن **الفضائل الأساسية** هي:

الإنسانية - العفة - الأدب - الحكمة - والولاء.

وهذه الفضائل تجد تحققها عبر العلاقات الإنسانية بين:

الحاكم وخدم الدولة، الأب والابن، الأخوة الكبار والصغار، الزوج والزوجة، الصديق والصديق.

يقوم استقرار الدولة على أخلاقية الأفراد وعلى الدور المركزي الذي تمثله العائلة. والحاكم الحق هو الذي يحكم شعبه بما يمثل من نموذج أخلاقي. يلخص نص مقتبس من العقيدة الكبرى الترابط الأخلاقي بين الكل والأعضاء كما يلي:

إذا أراد أحدهم أن يحكم أرضه، فعليه أولاً أن ينظم أمر أسرته. وإذا أراد أن يحافظ على انتظام أسرته فعليه أولاً أن ينمي صفاته، وإذا أراد أن يكون صفاته، فعليه أولاً أن يمتلك قلباً طيباً. وإذا أراد أن يكون له قلب طيب فعليه أولاً أن يحسن التفكير، وإذا أراد أن يحسن التفكير فعليه أولاً أن يصل إلى حسن الدراية.

إن البرنامج الذي وضعه كونفوشيوس والقائم على وضوح المفهوم وانتظامه هو من الأمور التي تساعد على التفكير الصحيح.

إن المثال هو العاهل المتعلم، الحكيم، من هنا تعطى التربية، التي تشمل العقل والقلب معاً، أهمية خاصة.

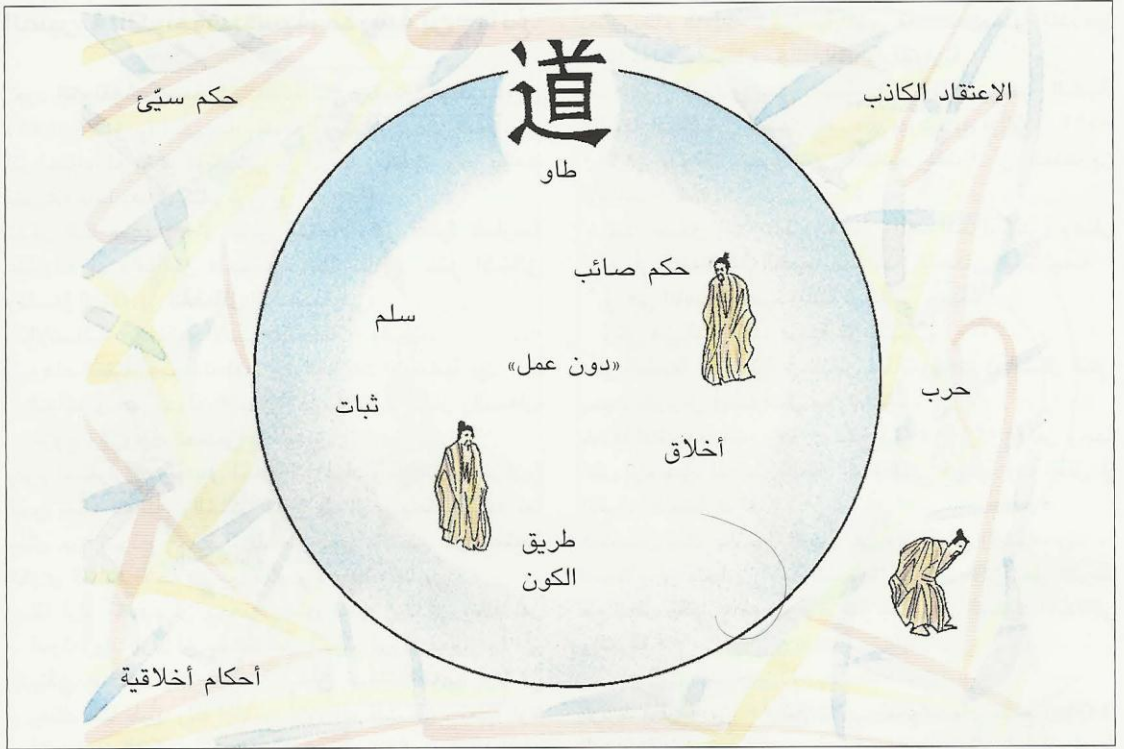
أما منزيوس (٣٧١-٢٨٩ ق.م) فقد اعتبر الإنسان صالحاً جيداً بطبيعته:

تتولد أسس الفضائل مع الإنسان، وما عليه إلا أن يطلقها وأن يحققها.

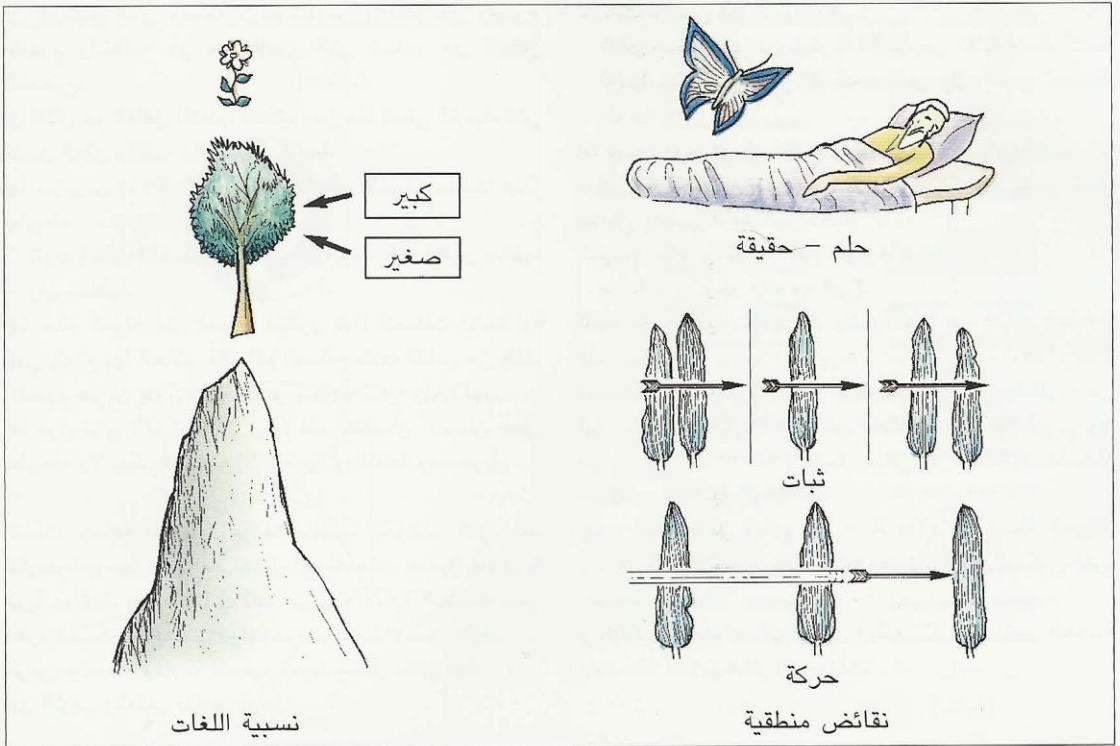
أما حالة الدولة على العموم فتتقرر تبعاً للصفات الأخلاقية التي يتمتع بها الحاكم. فالحاكم الصالح يتبعه الناس من تلقاء أنفسهم على أن يكون هدفه الأعلى سعادة شعبه وأخلاقهم.

أما فون تزي (٣١٣-٢٣٨ ق.م) فقد اعتقد أن الإنسان سيئ بطبيعته ولا يمكن تحسينه إلا بالتربية وبالتقافة وبصعوبة.

اتخذت جماعة المشرعين موقفاً منافصاً للمواقف التي بنت الكونفوشيوسية عليها نظرتها إلى الدولة، فكان هدفها بناء دولة قوية موحدة. واعتمادها في ذلك على قوة الأسرة الحاكمة، وعلى القوة العسكرية واعتماد زراعة مزدهرة. أما الأسس فتقوم على قوانين واضحة وملزمة للجميع بحيث يتكفل نظام صارم قائم على الثواب والعقاب بتأمين قيامها.



A طاو



B نسبية المعرفة

ترفر، خالية من أي إحساس ولا تدري أي شيء عن تُشوانغ تسو. فجأة صحا وقد صار مجدداً تُشوانغ تسو. والآن لم يعد يعرف ما إذا كان تُشوانغ تسو قد رأى حلماً وصار فيه فراشة أو أن الفراشة قد حلمت أنها صارت تُشوانغ تسو. لكن من المؤكد أن ثمة فرقاً بين الفراشة وبين تُشوانغ تسو. تلك هي الحال في تحول الأشياء».

كذلك أشار تُشوانغ تسو إلى الحدود في اللغة: إن الطريق (Dao) يكون دائماً متناقضاً إذا ما حاولنا وصفه بالعبارات. إن طريق التحول إلى الداخل، إلى الذات ليس ممكناً إلا عبر الطريق الصوفي وهذا ما تم وصفه بالصور. يجب أن يجد العقل راحته كأن يصير تماثلاً كالماء النقي. وعليه أن يوقف مقاومته حتى يستطيع الطريق (Dao) أن يحمله كما تحمل الريح الورقة.

يعتبر موتسي (القرن الخامس/ القرن الرابع قبل الميلاد) أن أصل كل شقاء في العالم هو انعدام الحب الإنساني. فإذا حل الحب الشامل تكون نتائجه الأكيدة حلول السلام والرخاء (موهانية).

إن سعادة الشعب هي أسمى ما تنشده الممارسة السياسية. وكل ما لا يخدم ذلك يرفضه موتسي، كالحرب وكذلك الرفاهية وأجزاء كثيرة من الثقافة، لأن الحفاظ عليها ينهك الشعب. للتوصل إلى نظرية أكيدة على المرء أن يتبع طريقة أكيدة قوامها النقاط الثلاث التالية:

المقارنة بوجهات نظر منكرين سابقين.
التأكد من صحة الطريقة من خلال مطابقتها للوقائع التجريبية.
اختبارها في الممارسة الاجتماعية.

ضمن مفهوم **السفسطة** نجد سلسلة من المفكرين لا نعرف عنهم إلا تقارير وصلتنا عبر فلاسفة آخرين. إن فن حججهم قد ألزم ممثلي المدارس الأخرى بتحديد نظرياتهم. والفقرات التي وصلتنا تُظهر اهتماماً بالمسائل المتعلقة بفلسفة اللغة وبالتناقضات المنطقية. فغالباً ما وصلتنا الجملة النهائية التي تعتبر نتيجة حجاج منطقي، ولتفسير معناها ولفهم نمط البرهنة فيها لا نملك إلا التخمينات. نسوق لذلك مثلين اثنين:

«الكلب الأبيض أسود»

يأتي التفسير ليؤوّل هذه الجملة كما يلي: عندما يكون للكلب عيان عميئان نسميه كلباً أعمى. وعندما يكون له عيان كبيرتان فلا نسميه كلباً كبيراً. فلماذا لا نسمي الكلب الأبيض الذي له عيان سوداوان كلباً أسود.

«إن السهم الطائر لا يكون متحركاً ولا ثابتاً».

يذكرنا ذلك بتناقضات زينون اليوناني (قابل مع صفحة ٣٣) ويمكن تفسيره كما يلي: في كل لحظة يكون السهم بالنسبة إلى نفسه ثابتاً. فهو في ثبات. ومع ذلك فهو يصل إلى الهدف، وبالتالي فهو يتحرك.

تستند **الطاوية** في أدبياتها إلى الكتاب المعروف باسم تاوتو كينغ الذي ظهر بين القرنين الخامس والثالث قبل الميلاد والذي ينسب إلى لاو تسي مع العلم أن المؤرخين يشككون بوجوده تاريخياً.

يتناول الكتاب البحث في الطريق (طاو = Dao) وفي الفضيلة. وذلك من خلال تناوله البحث في **الطريق** من أجل حياة الانسان والحاكم بشكل خاص. أما ما هو الطريق فإن اللغة أعجز من أن تعبر عنه، إذ لا إسم له، فالأسماء تشير إلى أشياء موجودة أما الطريق (Dao) فهو ما نجده وراء كل التميزات وهو المسيطر فوق كل مبدأ، إنه طريق الطبيعة وطريق الحياة «الفردية».

«إن التراب هو مقياس الناس، والسما مقياس التراب والطريق مقياس السماء. أما الطريق فهو مقياس نفسه».

إن الطريق القويم بالنسبة إلى الحكيم وإلى الحاكم الحكيم هو الاقتداء بتعاليم «الطريق» (Dao) ويتم ذلك بالتخلص من كل عمل أو نشاط ذاتي.

يفعل الحكيم عبر «عدم - الفعل».

لا يعني ذلك أن لا يفعل الإنسان شيئاً، بل يعني التخلي عن كل ممارسة لا جدوى منها في سير الأمور. وبقدر ما يتخلى المرء عن التخطيط لنفسه يستطيع أن يتبع أمور الطريق.

«إن الطريق هو اللاعمل الأزلي ومع ذلك لا يبقى شيء إلا ويعمل».

صحيح أن الدولة ونظام الحكم ليسا من الأمور المنبوذة إلا أن التعامل معهما يجب أن يقتصر على الحد الأدنى.

بقدر ما تكثر القوانين والأوامر بقدر ذلك يكثر الخارجون عليها.

وبقدر ما يقلّ حكم الحاكم بقدر ذلك تتحسن أحوال مملكته.

إن العديد من الأحكام الأخلاقية قد صار دليلاً على فقدان الفضيلة الحقيقية. من يعيش في الفضيلة فليس عليه أن يفكر فيها ولا أن تفرض عليه قواعد يتوقف عندها. ببساطة يعيش الحكيم، ويكون فعله صادراً عما يبدي عليه من ضعف. من هنا يمكن مقارنته بالماء:

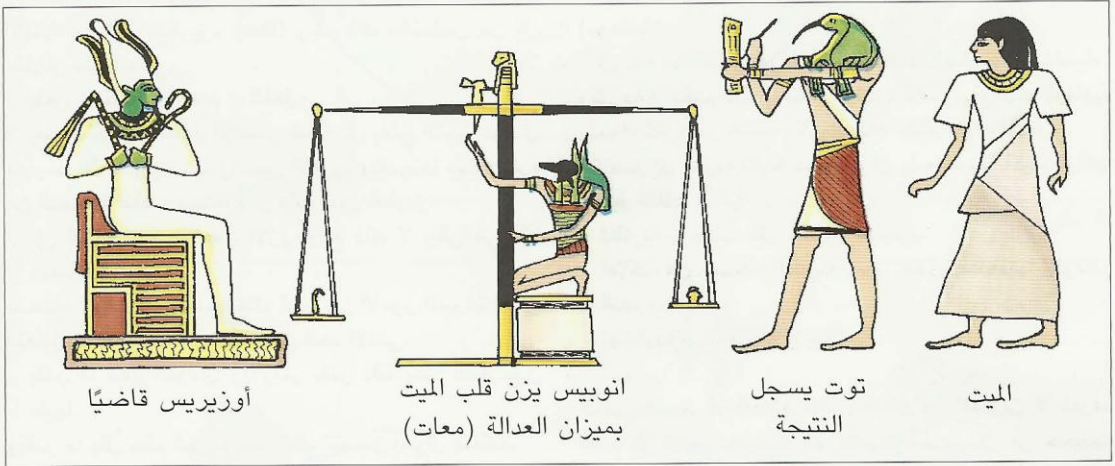
فهو نافع لكل كائن حي ومع أنه رخو فلا يمكن لشيء قاس أن يمسّه بسوء.

أما ثاني الفلاسفة الطاويين شهرة فهو تُشوانغ تسو (القرن الرابع قبل الميلاد) الذي أبدى قلة تأييد للنظرية الأخلاقية الكونفوشيوسية التي اعتبرها تعبيراً عن فقدان البساطة الأصلية المليئة بالفضائل. لقد حاول تُشوانغ تسو أن يهز ما ترسّب في الناس من قناعات من خلال دلّهم على نسبية التجربة وعلى نسبية معايير التقييم. ومن أمثلته الشهيرة على ذلك ما رواه من خلال ما يعرف «بحكم الفراشة»:

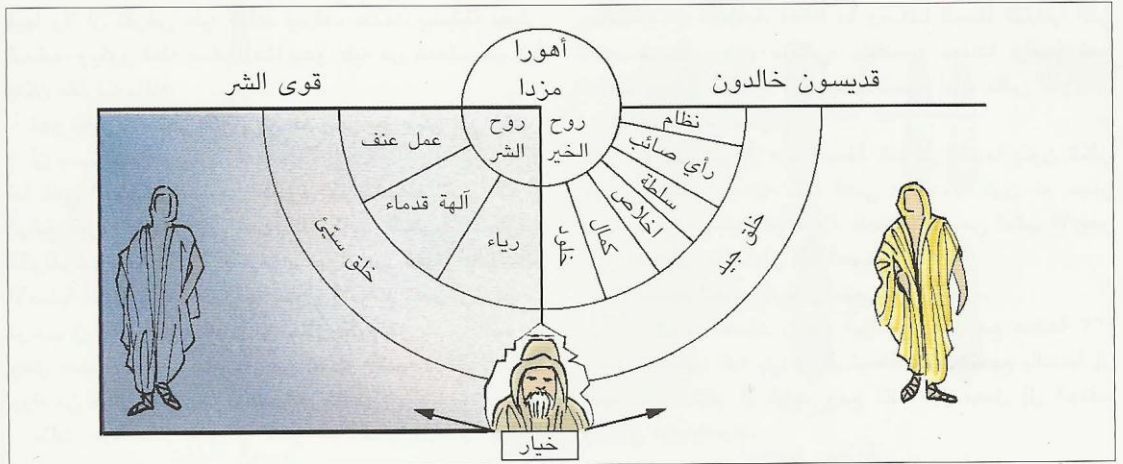
«ذات مرة حلم تُشوانغ تسو أنه صار فراشة، فراشة



A أهم الآلهة المصريين



B محاكمة الموتى في مصر



C إيران: صورة العالم بحسب زرادشت

الشرق القديم.

٩٠٠ ق.م). وهو يذكرنا بالمجموعات التوراتية الحكيمية (سفر الأمثال على سبيل المثال) وفيه نجد تأملات تتناول الوجود الإنساني إلى جانب نصائح تتعلق بممارسة الحياة. «إذا كنت فَرِحًا فالخبز يكفيك وهو أفضل لك من ملكٍ متألِّم. إن سريع الغضب ليشبه شجرة ينتهي بها الأمر إلى أن تصبح فحماً. أما المتواضع فيشبه شجرة تؤتي ثمرًا في بستان».

في إيران أرسى زرادشت ديانة أهورا مزدا (الإله الأعظم) التوحيدية. تحدّد الماثورات الإيرانية تاريخ دعوة زرادشت بحدود العام ٥٦٠ ق.م. على هذه الديانة يُطلق أحيانًا اسمَ المزدكيّة. وأتباعها زرادشتيون، و(بعد ظهور الإسلام) عُرفوا أيضًا باسم الفرس.

إن أهورا مزدا هو الإله الخالق. ويُعتبر أصحابه بمثابة القديسين الأزليين إذ إن الماهية الإلهية قد حلت في أشخاصهم.

النظام القديم، وأصحاب النوايا الطيبة (Vohu mano) والسلطة الحاكمة (armaiti) أي إخلاص الله للناس، الكمال والأزلية.

يصف زرادشت العالم كمكان للصراع بين مبدئين: الروح المقدسة كوسيط بين مازدا ومخلوقاته بمقابل الروح الشريرة.

إن **الازدواجية** بين الاثنين ستسحب نفسها على سيرورة العالم:

«في البداية كانت هاتان الروحان توأمتين وتدعيان بحسب اسميهما الخير والشر في الفكر والقول والعمل. وصاحب السلوك الصحيح هو من يُحسن الاختيار بين هذين الإثنين. من أفعال قوى الشر نجد الأكاذيب والأفكار السيئة والأعمال العنيفة. كما أن الآلهة القديمة (daevas) هي شياطين تأمر بالشر وهي التي تحمل الإنسان على الانحراف عن الخير وعن القانون (asha).

بحسب عقائد لاحقة يستمرّ الصراع بكامله عبر مراحل أربع. طول المرحلة الواحدة منها ٣٠٠٠ سنة.

أما الإنسان، وبحسب زرادشت، فهو صاحب «هيكِلٍ عظيمٍ» أي أن له جسمًا كما أن له وجودًا روحيًا. وعليه أن يختار بين الخير والشر. وباستطاعته، إذا كان خياره صحيحًا، أن يساعد في الوصول إلى إرساء الخير بصورة نهائية.

وفي نهاية الأمر نجد إقامة مملكة أهورا مزدا. في نهاية مرحلة الخلق يصل المرء إلى يوم الحساب: حيث

يحاسب كل من أفكاره وعن أفعاله.

إن الذين اختاروا الشر سيواجهون بعقابٍ قاسٍ. أما الأخيار فتوابهم الخلاص والخلود.

تكتمل عظمة بناء ما وصفناه من مملكة أهورا مزدا بإقامة النظام العادل والتفكير الصحيح.

تعتبر الحضارة المصرية من أقدم الحضارات على وجه الأرض. المملكة القديمة (٢٩٠٠-٢٠٤٠ ق.م)، المملكة الوسطى (٢٠٤٠-١٥٣٧ ق.م) والمملكة الحديثة (١٥٣٦-٧١٥ ق.م) يتداخل مع ذلك عصران. وقد يمتدّ التأريخ إلى عصر متأخر (حتى ٣٣٢ ق.م) (راجع اللوحة صفحة ١٤).

تضمُّ الديانة المصرية عددًا كبيرًا من الآلهة، ما يمكن رده في جزء منه إلى عمارة الأرض عبر عدد كبير من السلالات. إلا أن الدور الأكبر يظل الدور الذي لعبته ألوهية الشمس. وعلى مرّ التاريخ عرف عالم الآلهة المصري العديد من التعديلات والامتزاجات.

امتزج إله الشمس رَع في المملكة الحديثة باله الخلق آمون وصار اسمه آمون - رع (وقد اتخذ الحكام صفة ابن رع) بعد ذلك قام أوزيريس بخلعه كإله للملكة. ثمّثل شُعاع النظام الكوني والأخلاقي، وفي وقت متأخر صارت مات أو (شُعاع) رمزًا للحقيقة ولعرفة الذات. أما والدها بُتاح فهو الإله الحامي الفنانين والجُرفيين. وحاتور إلهة الحب واللذة. في حدود العام ١٣٦٠ حاول أخناتون أن يفرض نوعًا من التوحيد. ولم تهدف إصلاحاته إلى تأليه أحد (آمون على سبيل المثال) باعتباره إلهاً أولاً. والعبادة لا تقدم إلا لآتون (قرص الشمس) ففي نشيده إلى الشمس نجد ما يلي:

«ما أكثر أعمالك، إنها محجوبة عن عيون الناس، أنت أيها الإله الوحيد ولا وجود لإله آخر سواك... أنت تضع كل رجل في مكانه الصحيح، وأنت تعتني بحاجات الناس جميعًا. فلكل طعمه كما أن حياته محسوبة تمامًا».

يعتبر أوزيريس أساسًا إله الخصب. وقد اقترن اسمه بحسب الأسطورة بمملكة الأموات.

وبواسطة زوجته إيزيس أعيد إلى الحياة مجددًا.

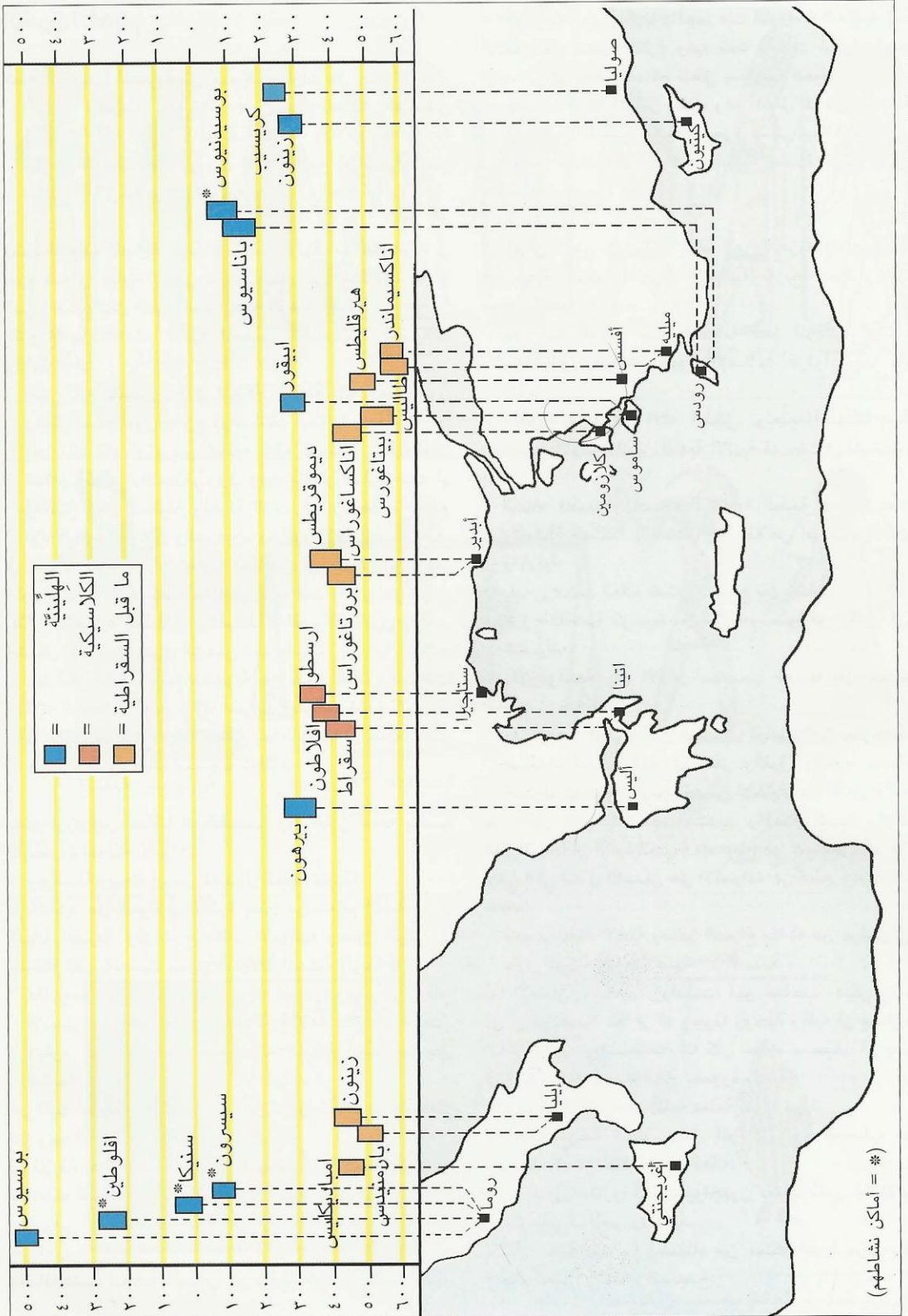
إن التأكيد على الحياة في الآخرة يعتبر من المعالم الأساسية في الديانة المصرية. وقد شرح «كتاب الأموات» وصول الموتى إلى «المملكة الغربية» حيث تجري مداولات المحكمة (لوحة B).

هنا يبدو أوزيريس قاضيًا، وإله الموت أنوبيس يزن قلب الإنسان وفي الكفة الأخرى العدالة، الإلهة مات (أو معات). ويقوم توت وهو إله القمر وإله الحكمة أيضًا بتسجيل النتيجة.

على الميت أن يقدّم «اعترافًا» ويعرض تبريرًا لما قام به من أفعال على وجه الدنيا.

إن للإبقاء على الجسد بواسطة التحنيط هدفًا هو الحفاظ على ما تملكه النفس (كا) من قدرة على الحياة وبعد الممات تتوحد (با) وهي الروح العقلية مع أوزيريس.

وَصَلْنَا نَشِيدَ الْحِكْمَةِ الْمِصْرِيَّ عَنْ طَرِيقِ آنِي وَأَمِينُوب (حوالي



نظرة عامة.

مرحلة النشوء.

تعتبر المستعمرات اليونانية على ساحل المتوسط، في المناطق الإيونية من آسيا الصغرى وفي الأجزاء السفلى من إيطاليا، بمثابة مهد الفلسفة الغربية. فالتجارة السائدة فيها آنذاك مع العالم المعروف حينها لم تحمل إلى المدن اليونانية المستعمرة الرخاء وحسب بل حملت إليها أيضًا معارف الشعوب الأخرى: الرياضيات، الفلك، الجغرافيا، التقاويم، علم المسكوكات والورق.

أدّى التلاقي بالحضارات الغربية إلى تفتّح الأفق الذهني وتوسّعه.

من الإشارات اللافتة في ذلك العصر نشير إلى بداية التحول من حكم الأشراف إلى أشكال سياسية أخرى (الطغيان، الديمقراطية) مع ما يرتبط بهذا التحول من أزمات سياسية داخلية. وفي ذلك العصر ترافق هذا التحول مع توجه عقلي جديد، وقد جرى الاصطلاح على وصفه «بالتحول من الأسطورة إلى الكلمة» (W. NESTLE).

بدل الحديث عن آلهة مجسّمة تفسر نظام الكون وموقع الإنسان فيه، بدأ الحديث عن مبادئ طبيعية وعقلية تؤلّل كل ذلك.

لم يكن هذا التحول فجائيًا، بل إننا لنجد التفكير الأسطوري ملازمًا بشكل خاص لفكر المرحلة ما قبل السقراطية، بل إننا لنجده أيضًا في العديد من نصوص أفلاطون.

إن أبرز معالم الفلسفة القديمة هي:

- السؤال عن السبب الأول (arché) وعن القانون الأول (Logos) في العالم، وبذلك ينعقد البحث عن سبب موحد.
- التساؤل عن الأطروحات التي ترتبط بمفهوم اللا مخفي (Alétheia)، الوجود، الحقيقة المعرفة الحقّة.
- الانشغال بالبحث عن طبيعة الإنسان وأحكامه الأخلاقية: البحث في طبيعة النفس، البحث في الخير (agathōn) وفي الفضيلة (areté). وفي مجال الممارسة الأخلاقية الفردية البحث في مسألة بلوغ السعادة.

تطوّر العصور.

العصر ما قبل السقراطي: ويضمّ الفلسفة الطبيعية في الجزر الملطية والمدرسة الفيثاغورية، المدرسة الإيلية، هرقليطس والفلاسفة الأول من المدرسة الذرية.

كذلك يعتبر السفسطائيون عادة من العصر ما قبل السقراطي. علمًا أن الاهتمام قد انصب معهم على الإنسان والمجتمع. تعتبر مرحلة السفسطائيين، التي حاولت فكّ السحر عن النموذج الأسطوري والتي جعلت الموروثات الأخلاقية موضع تساؤل، تعتبر أيضًا مرحلة عصر التنوير اليوناني.

المرحلة الكلاسيكية: وتحدد بوجود كل من سقراط وأفلاطون وأرسطو الذين تربطهم جميعًا العلاقة بين الأستاذ والتلميذ. أمّا مركز الفلسفة فقد كان في أثينا.

يعتبر سقراط، الذي علينا أن ننظر إلى بدء فلسفته من خلفية سفسطائية، مؤسس الفلسفة الأخلاقية المستقلة. وقد ركّز تفكيره على ما تطرحه الأخلاق من أمور أساسية. لقد استطاع على حد تعبير شيشرون أن:

«يُنزِلَ الفلسفة من السماء إلى الأرض».

لقد تطرّق أفلاطون مجددًا إلى المسائل التي طرحها سقراط واتباع الفلسفة ما قبل السقراطية بهدف أن يصل إلى وضع حلٍّ أخير في إطار تصوّراته الميتافيزيقية لمثله ولنظرية النفس عنده.

يمكن اعتبار أرسطو بمثابة المؤسس لفلسفة منهجية مبنية على أساس علمي تُبحث في إطاره جميع ميادين التجربة الإنسانية. **الفلسفة الهلينية:** على أرضية حبلٍ بالتحولات التاريخية والاجتماعية الثورية (صعود مملكة الاسكندر وأقولها؛ تحول روما إلى دولة كبرى) نشأت المدرستان الأكثر شهرة داخل الفلسفة الهلينية:

الرواقية والإبيقورية، وكتاهما تمتاز بتحويل النظر إلى الممارسة الأخلاقية.

يمكننا تقسيم تاريخ الرواقية إلى مراحل ثلاث.

الرواقية القديمة التي شهدت تطوّر النظام الرواقي واكتماله. ومن أعضاء هذه المدرسة نشير إلى زينون الكريتي وكريسيوس.

المرحلة الوسطى وقد طبعها باناسيوس بطابعه، ومن خلاله وجدت الفلسفة اليونانية طريقًا لها إلى روما، وبوسيدونيوس الذي بذل جهده في التخفيف من شدة صرامة الممارسة الأخلاقية بالشكل الذي عرفته الرواقية القديمة.

وأخيرًا المرحلة المتأخرة، مرحلة العصر الروماني ومن ممثليها نشير إلى سينيكا، إبيكتيت والقيصر ماركوس أوريليوس. أما مؤسس المدرسة الثانية فهو إبيقور الذي نجد أصداء أفكاره في أعمال الشعراء الرومان أمثال لوكريس وهوراس.

ومن الاتجاهات الأخرى نشير إلى المدرسة الشكية التي واجهت العمارة الفلسفية بشكل جذري. نذكر هنا بشكل خاص بيرون الإيلي. كما نشير إلى المدرسة الانتقائية التي رحبت بتمازج العقائد والنظريات الفلسفية (شيشرون على سبيل المثال).

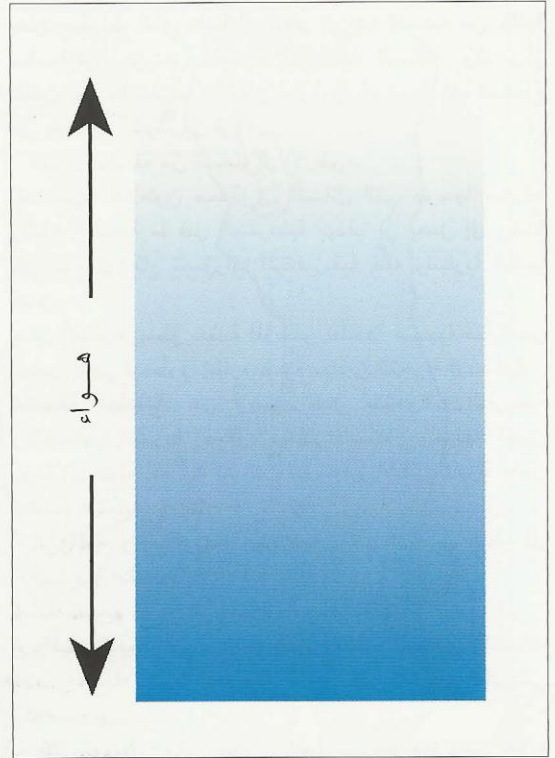
أما أبعد المدارس أثرًا فهي الأكاديمية التي أنشأها أفلاطون والمشائية التي أرساها أرسطو.

مع **الأفلاطونية المحدثة** بلغت الفلسفة القديمة مجددًا قمة رفيعة مع أفلوطين.

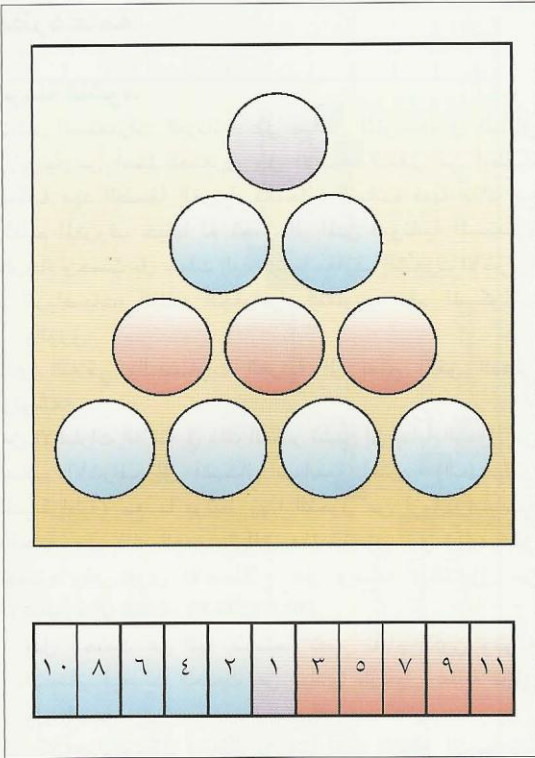
أخيرًا قام بوسيوس بتصفية التراث الفلسفي القديم ونقله إلى القرون الوسطى.

إن ما تكوّن في العصور المتأخرة من فلسفة مسيحية (أوغسطينوس، وعلوم آباء الكنيسة وكتاباتهم) هو ما اصطلاح على تسميته بالقرون الوسطى.

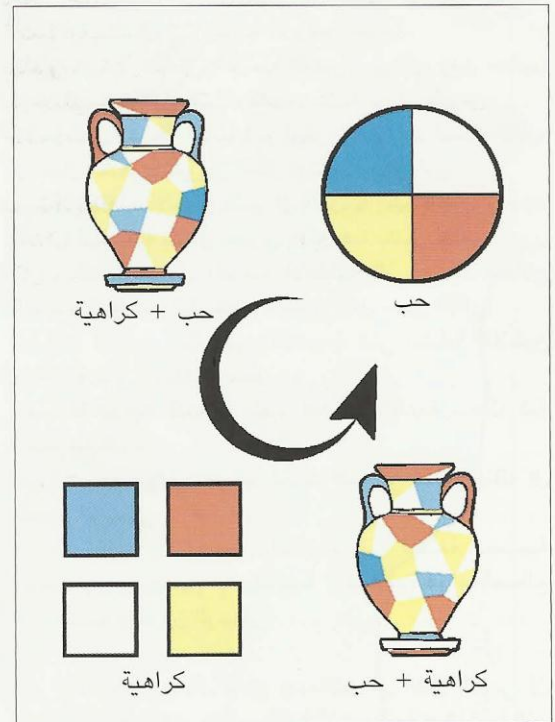
لقد ترك اليونان بشكل قاطع بصماتهم على الفكر الغربي. إن سيرة التاريخ الذهني تعكس التساؤلات والنماذج الفكرية التي طرحها اليونان أولًا.



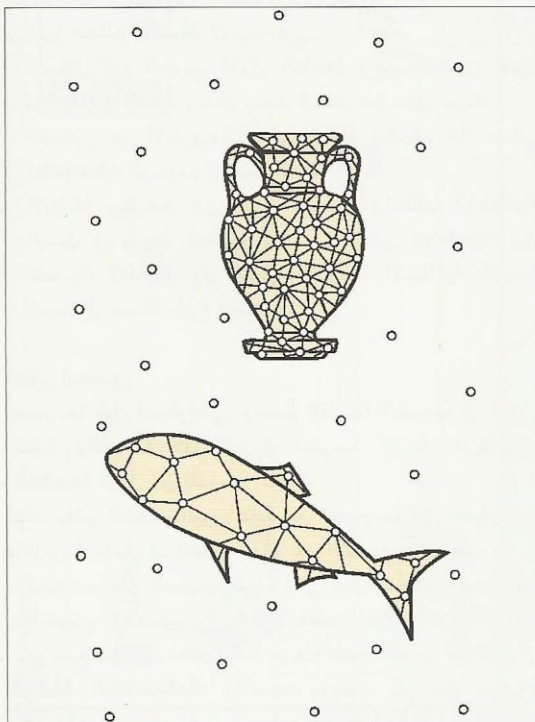
A اناكسيمن



B فيثاغورس



C امبادوكليس



D لوكيوس وديموقريطس

بمختلف الميادين:

ففي الرياضيات اهتموا بالنظم وبتقديم المسلمات. إن (قانون فيثاغورس) قد أوصل لاكتشاف النسب العددية غير الخاضعة للتصورات العقلية.

كما أنهم قدموا صورة للكون رأوا بموجبها أن الكواكب تتحرك بشكل دائري، وتبعاً لمسافات محددة، حول مركز ثابت.

وفي الأخلاق تعتبر فكرة التناغم والانسجام فكرة حاسمة، بل إن الفيثاغورية قد ذهبت إلى حد اعتبار الفضائل قابلة للتماهي مع بعض الأعداد.

وعدا أبحاثهم في حقول الرياضيات وفي الموسيقى فإن الأساس الديني والصوفي يظل الأكثر سيطرة على المدرسة الفيثاغورية. يُستدل على ذلك بشكل خاص من نظريتهم في تناسخ الأرواح. ومن قولهم بفكرة الفصل بين الجسد والنفس:

تعتبر النفس الجوهر الأساسي في الإنسان. وعليها أن تتحرر من النجاسة التي تلحقها لقاء حلولها في الجسد.

قال **أمبيدوقليس** (حوالي ٤٩٢-٤٣٢ ق.م) بوجود عناصر أربعة تتحرك بتأثير مبدئين آخرين: الحب والكراهية، وهذه العناصر هي:

الماء والتراب والنار والهواء.

في ظل سيطرة الحب المطلق، تتحد العناصر بشكل متناغم وتتفصل بعضها عن بعض بفعل الكراهية. وفي ظل صراع هاتين القوتين تختلط العناصر بعضها ببعض ومنها تنبثق الأشياء العينية.

بخصوص الإدراك، رأى أمبيدوقليس أن ثمة إفرازات تنبعث من الأشياء لتدخل منافذ الأعضاء الحاسة إذا ما تناسبت معها. وذلك على قاعدة الشبيه يدرك شبيهه.

أما **أنكساغوراس** (حوالي ٥٠٠-٤٢٥ ق.م) فقد اعتقد بوجود جزئيات أصلية لامتناهية عدداً وصفات.

وكل جسم يتكوّن من خليط تختلف مقاديره من هذه الذرات والجزئيات الأصلية.

يُعتبر **لوقيبوس** (Leucipe) (القرن الخامس قبل الميلاد) مؤسس المذهب **الدّري**، الذي ورثه وطوّره بعده تلميذه ديموقريطس.

كل شيء مكوّن من أجسام صغيرة غير قابلة للتجزئة (átomos). والأجزاء هذه متشابهة من حيث مادّتها ولكنها تختلف فيما بينها من حيث الشكل والوضع والترتيب.

تتحرك الذرات بحركة ذاتية تبعاً لمبدأ الضغط والدفع، ولا شيء يفرّق بينها إلا الخلاء. ومن تجمع الذرات تتكوّن مختلف الأشياء. وفي نص متوارث عن لوقيبوس نجد صيغة لقانون السببية تقول:

«لا يمكن لشيء أن يتكوّن دون غاية. بل تبعاً لمعنى ما، وتبعاً لضرورة ما».

ما قبل السقراطية ١.

الفلسفة الطبيعية الملتطية.

اتسمت النظريات الفلسفية الأولى بغلبة فكرة

وجود أصل مشترك أول (Arché) لكل الموجودات، يعتبر هذا الأصل المادّة الأولى لكل تكثر في الأشياء، كما يعتبر العلة التي تؤثر في التغيّرات التي يمكننا معاينتها.

يعتبر **طاليس الملتطي** (٦٢٤-٥٤٦ ق.م) الفيلسوف الأوّل الذي عدّ الماء المادّة الأولى.

كل شيء يتقوم بالماء ولأن الأصل الأول حي ولأنه قادر على تحريك نفسه بنفسه، فهو أيضاً حي (ما يعرف بالإحيائية). إلى جانب ذلك كان لطاليس أثره في الرياضيات (قانون طاليس) وفي الفلك (التنبؤ بكسوف الشمس الكلي عام ٥٨٥ ق.م).

أما تلميذه **أنكسيمندريس** (نحو ٦١١-٥٤٦ ق.م) فقد حدد المبدأ الأول بشكل أكثر تجريداً. إنه الأيرون أي اللانهائي اللامحدود واللامتعين، منه ابتدأت الموجودات في العالم وإليه تعود:

«ابتداء الأشياء هو الأيرون، فمنه انطلقت وإليه تصير وكل ذلك بحكم الضرورة».

ومع **أنكسيمانس** (٥٨٥-٥٢٥ ق.م) عاد الحديث إلى تصوّر الأصل الأول بشكل مادي. إذ اعتبر الهواء بمثابة المادّة الأولى.

فإذا ما تكثّف أعطى البرودة (الماء والتراب والحجارة على سبيل المثال)، وإذا تمدّد أعطى الحرارة (النار على سبيل المثال).

هكذا قام أنكسيمانس بإرجاع التحديدات الكيفية إلى التحولات الكمية. كذلك يشارك الناس في هذا المبدأ باعتبار أنّ النفس أيضاً من الهواء.

الفيثاغورية.

الفيثاغورية نسبة إلى المدرسة التي أسسها فيثاغورس (٥٧٠-٥٠٠ ق.م). عاش أعضاء هذه المدرسة في كروتون (جنوب إيطاليا) وسط جماعات صوفية، وقد تركّزت نظريتهم حول دلالة العدد.

انطلاقاً من اكتشاف اختلاف النغمات الموسيقية الواحدة عن الأخرى تبعاً لاختلاف النسب العددية الداخلة في تكوين الأوتار، طوّر الفيثاغوريون الفكرة التي تعتبر ماهية الحقيقة بكتبتها تابعة للأعداد ولنسبها.

والأعداد هي التي تخلق النظام في العالم، بحيث تجعل اللامحدود (الأيرون) محدوداً ومحدداً. والأشياء ليست إلا صور الأعداد وما له علاقة بشكل ماهيته لا يختلف عن الشكل الرياضي.

وضمن السلسلة العددية يسجل الفيثاغوريون بعض الاختلاف. فمرتبة الواحد فوق سائر الأعداد، والواحد يعتبر بمثابة الأصل لباقي الأعداد.

والعدد الفرد يُعتبر محدوداً وكاملاً والزوج يعتبر لا محدوداً ولا كاملاً.

كما أن الفيثاغوريين قد شكّلوا نظرية الأعداد وألحقوها



السمات الأولية والثانوية



نظرية المعرفة الآلية للصور

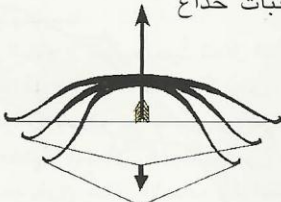
A ديموقريطس



لا يمكن التفكير بشيء دون ضده



ما هو موجود، هو داخل الحركة
أساساً
الثبات خداع



اجتماع التناقضات يؤدي إلى التناغم

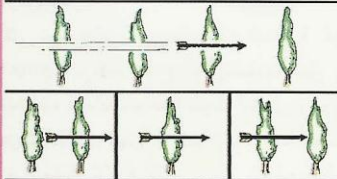
C هيراقليطس



علاقة متبادلة بين الفكر والوجود



الوجود غير متحرك
الحركة خداع



نقائض زينون في السهم الطائر

B بارمينديس والإيليون

القديمة شهرةً واسعة. هكذا استطاع البرهنة أن القول بالحركة، باعتبارها تغيرًا مكانيًا في الزمان، سيؤدي إلى مغالطة:

إنطلاقًا من تصويره لقسمة الزمان إلى ما لا نهاية له من الأقسام المنفصلة، فإن السهم أثناء انطلاقه يوجد دائمًا في آن. ولما كان وجوده في الآن وجودًا ساكنًا فإنه سيكون ساكنًا باستمرار. أي غير متحرك.

أما إذا اعتبرنا الزمان تواصلًا لامتناهيةً فإننا سنصل إلى مغالطة تشبه، على سبيل المثال، عدم تمكن أخيل من تجاوز سلحفاة في سباقه لها، خاصة إذا كانت هذه قد بدأت سباقها قبله بمقدار من المسافة. فإذا استطاع أخيل أن يصل إلى نقطة انطلاق السلحفاة فإن هذه ستكون بدورها قد قطعت مسافة أخرى. بحيث إن المسافة بين الاثنين تصبح أقصر، إلا أنها ستظل مسافة قائمة.

أما **هيراقلطس** (٥٥٠-٤٨٠ ق.م) فقد اتخذ موقفًا مغايرًا للنظرية السائدة في المدرسة الإيلية. فعنده أن **الضرورة والتغير** الدائم من أوليات نظامه، ولهما تخضع الأشياء جميعًا. وقد عُرف عنه قوله:

«لا نستطيع أن نستحم في النهر الواحد مرتين». لأن: «كل شيء يتحول ولا شيء يبقى».

والعالم بتصوره عبارة عن تبادل الأضداد:

«فالبرودة تصبح حرارة، والحرارة بردًا والرطوبة جفافًا والجفاف رطوبة».

فلا يمكن تصور شيء دون تصور **نقيضه**:

الحياة والموت. اليقظة والنوم، النهار والليل.

ومن تبادل الأضداد تتكون الصيرورة.

وبهذا المعنى يعتبر الاختلاف (الحرب) صراعًا مستمرًا بين الأضداد وبمثابة الأب لكل الأشياء.

ومع ذلك فإن كل شيء سيكون خاضعًا لما يسميه **هيراقلطس باللوغوس**، وهو بمثابة النظام في صيرورة التحول. ولا مجال للتعرف إليه إلا بالحكمة.

واللوغوس هو المشرع (حتى بالمعنى الأخلاقي للكلمة) لكل الأمور المشتركة وهو الذي يؤمن وحدة المتضادات.

«فالكل يصير واحدًا والواحد يصير كلاً».

يمكن اعتبار **هيراقلطس** من خلال أفكاره حول وحدة الأضداد من أوائل المفكرين الجدليين. وفي الوقت نفسه تشكل نظريته في اعتبار اللوغوس معيارًا حجر الأساس في نظرية الحق الطبيعي. شأن **بارميندس** ميّز **هيراقلطس** أيضًا بين الحسيات والعقليات. والحكمة الحق لا يمكن بلوغها إلا بطريق التفكير وبالتوافق مع اللوغوس، العقل الكلي.

«يطيب للطبيعة أن تحتجب. ومعظم الناس لا يتفكرون في مثل هذه الأشياء التي يقعون عليها يوميًا، فهم يفهمون ما يقومون عليه بالخبرة؛ هكذا تبدو لهم الأمور».

ما قبل السقراطية ٢.

تبني **ديموقريطس** (٤٦٠-٣٧٠ ق.م) مذهب **لوقيپوس** الذي وجعل منه **مذهبًا ماديًا**.

تتحدد الأجسام المكونة من مركبات الذرات عبر ما يعرف بالصفات الأولية مثل ملء الخلاء، الكثافة والصلابة والتراخي، في حين أن اللون والرائحة والطعم وسواها من الصفات الثانوية الذاتية هي صفات تضاف إلى الأجسام من خلال الإدراك.

يتم الإدراك عبر صور صغيرة تُطلقها الأشياء.

والنفس أيضًا ذرية التكوين. فهي تتكون من ذرات لطيفة (نار) وهي تتحرك عبر هذه الصور الصغيرة وعن ذلك يتمخض الانطباع الحسي. يفسر **ديموقريطس**، بانسجام كلي مع مذهبه، عملية إدراك الإنسان من خلال الصيرورة المادية الذرية.

أما أخلاقيات **ديموقريطس** فقد رأت أن هدف السعي البشري هو الحفاظ على حسن أحوال النفس وهذا ما تحققه النفس عبر الاتزان والركون إلى الهدوء والركون إلى العقل في الحفاظ على الاعتدال والأخذ بالمقياس الصحيح وتجنب اللذة الحسية وتقدير السعادة العقلية.

«على العقل أن يتعود كيف يحقق لذته انطلاقًا من ذاته».

يعتبر **إكسينوفان** أول من مثل المدرسة الإيلية، نسبة إلى إيليا وهي مدينة في جنوب إيطاليا. تقوم أطروحته الأساسية على محاربة التصورات التي تجسم الآلهة، كما عرضها كل من **هوميروس** و**هسيود**، كما ينسب إليه القول بآله واحد: «إله يكون الأكبر بين الآلهة وبين الناس، لا يشبه الفانين لا بالشكل ولا بالصفات ولا بالأفكار».

أما أكثر الفلسفات انسجامًا مع تطور التاريخ الفلسفي فكانت نظرية **بارميندس** (٥٤٠-٤٧٠ ق.م) في **وحدة الوجود**. يتميز الوجود بالصفات التالية: «الثبات، عدم التغير، الكلية، عدم الحركة وعدم خضوعه للزمان، الوحدة والاستمرارية».

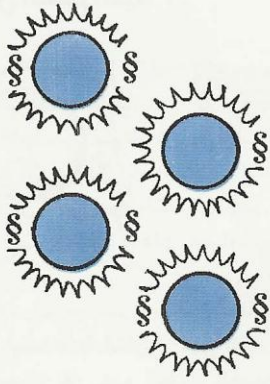
أما عدم الوجود فمشكوك فيه، من هنا كانت مقولة **بارميندس**. «الوجود موجود؛ واللاوجود غير موجود».

إن الوجود ثابت غير خاضع للتغير، وإلا لوجب أن نفرض لاوجودًا مختلفًا عن الوجود يضيف عليه الحركة. أما المفارقة بين هذه الأطروحة وما تعطيه التجربة اليومية (التي تبرز التغير الدائم) فقد طرحها **بارميندس**، إن اعتبر الإدراك الحسي خداعًا وبالتالي يجب اعتبار الظاهر ساقطًا.

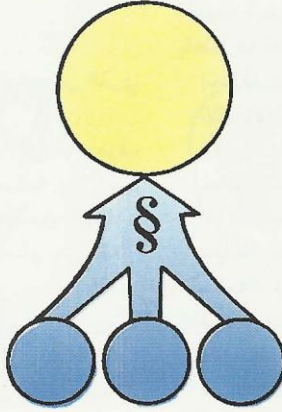
من هنا كان التمييز الصارم بين الإدراك الحسي والمعرفة العقلية. إن المعرفة الحق هي معرفة الوجود الواحد غير القابل للتحول والفناء.

«إن الوجود والفكر هما أمر واحد».

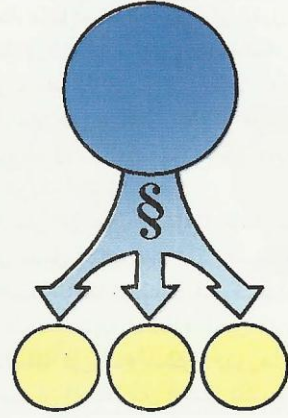
أما **زينون الإيلي**، تلميذ **بارميندس** فقد حاول أن يسوّر أطروحة أستاذه عبر سلسلة من الحجج التي عرفت في العصور



لأجل حماية متبادلة

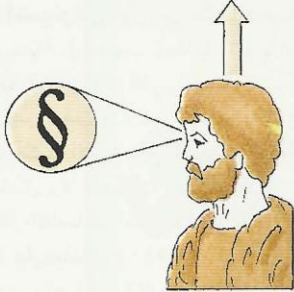


أدوات الضعفاء



أدوات الأقوياء

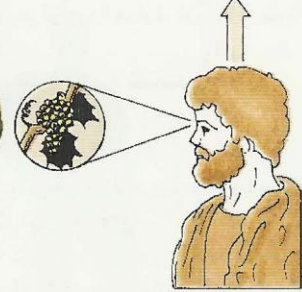
قانون



الآلهة باعتبارهم
اسقاطاً لتقوية القانون
(كريتاس)

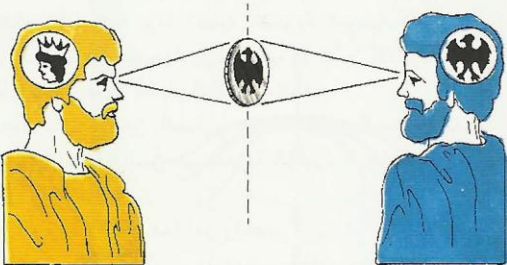


الانسان مقياس كل شيء
(بروتاغوراس)

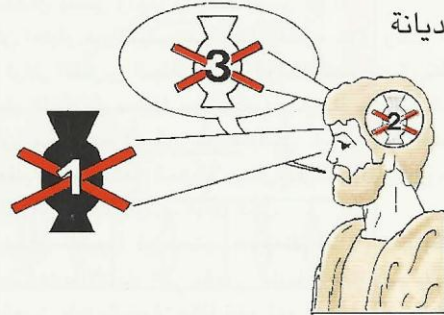


الآلهة باعتبارهم اسقاطاً لما هو
مفيد: خمر - ديونيسوس
(بروديكوس)

ديانة



للشيء الواحد نجد رأيين مختلفين (بروتاغوراس)



اطروحات غورجياس الثلاث
المعرفة

السفسطائية.

في اليونان وفي أعقاب الحرب اليونانية الفارسية ظهرت حالة من الرخاء المتصاعد، كما برزت حاجة كبرى إلى تحصيل العلوم. وفي الوقت نفسه وبسبب من شكل الدولة الآخذ بالديمقراطية تنامت لدى المواطنين الإرادة على اكتساب ملكة التخاطب بشكل منمق.

إن الناس الذين تولوا، وسط مجتمع القرن الخامس، عملية التربية والتعليم على الخطابة وحسن التعبير مقابل مكافأة، هم الذين يشملهم مفهوم **السفسطائية**. (السفسطائي لغويًا هو معلم الحكمة).

وفي الوقت نفسه شكل تنامي المستويات العلمية (عبر مراقبة الشعوب الأخرى على سبيل المثال) وتعدد المذاهب والنظريات الفلسفية قاعدة الفكر السفسطائي.

تكمُن مشكلة معلم الخطابة في أنَّ يمكنَّ أيًا كان من إظهار موهبته في إقناع الآخر بأي موضع أراد. ما يعني «إبراز الأمور الصغيرة والضعيفة كبيرة وقوية».

استنادًا إلى نقطة الانطلاق هذه وصل الأمر بالسفسطائية إلى القول بفلسفة تقوم على **النسبية**. هذا ما تجلّى

- في **الفكر القانوني**: إن خلفيات القوانين السائدة قد دفعت بالسفسطائيين إلى التفكير بنقيض القانون الطبيعي (Physei) ونقيض النواميس (nômō) وقد عبر هيبياس في حوارات أفلاطون عن ذلك بقوله:

«إن القانون (nômos) يسحق البشر ويلزمهم على القبول بأمر كثيرة تخالف طبيعتهم».

إن القانون الوضعي لا يكون بحكم الطبيعة صالحًا، بل هو يوضع ليكون متوافقًا ومصالح المشرع.

لقد أوضح تراسيماخوس القانون الوضعي بقوله، إنه أداة بيد الأقوياء بها يخضعون الضعفاء.

أما كاليكلاس فقد قال عكس ذلك: إن القانون هو السد المنيع بيد الضعفاء ضد الأقوياء.

أما ليكوفرون فقد رأى في النظام القانوني ضمانته متبادلة للمواطن، إن بالنسبة إلى حياته أو بالنسبة إلى ملكيته.

- في **فلسفة الأخلاق**: كذلك اعتبر السفسطائيون أن القيم الأخلاقية لا تنشأ من الطبيعة، بل على أساس الاتفاق (Thêsei). لذلك يختلف سريان العمل بها باختلاف الزمان والمكان.

- في **الدين**: يعتبر الدين أيضًا بالتشابه مع الفكر القانوني، بمثابة ابتكار من صنع الإنسان. أوضح ذلك كريتياس بقوله: «وكما... أن القوانين تمنع الإنسان من ممارسة العنف بشكل مكشوف، من هنا يكون اقتراف الإثم سرًّا. ولذا يخيل لي أن ثمة إنسانًا مأكراً قد أوجد خوف البشر من الآلهة بحيث إذا اقتراف أحدهم إثماً أو قام بعمل سيء بالقول أو بالفعل يخاف حتى لو كان ما اقترفه سرًّا».

ثمة حجة أخرى ساقها بروديوكوس وفيها:

إن الآلهة هي التعبير عن مشاعر بشرية وبخاصة الشعور بالامتنان. فالتناس يُسقطون كل شيء وخاصة ما يكون مفيدًا لهم في الإلهي. تمامًا كما يفعل المصريون بالنسبة إلى نهر النيل. وفي إطار هذا الجدل نسوق أخيرًا ما قاله دياغوراس: إن القبول بوجود عدالة إلهية يتناقض والخبرة التي توحى بعدم وجود العدالة في العالم.

- في **نظرية المعرفة**: ما نشهده هنا هو استمرار مظهر النسبية المتأنيب أصلاً من المهمة الخطابية. فقد نقل عن پروتاغوراس (٤٨٠-٤١٠ ق.م) وهو الأشهر بين السفسطائيين قوله:

«إن الإنسان يستطيع أن يقول شيئين متعارضين بالنسبة إلى الشيء الواحد».

وهكذا قد يكون قول ما صحيحًا بالنسبة إلى موقف ما وخاطئًا بالنسبة إلى موقف آخر. وفي المحصلة النهائية فإن ذلك يدل على عدم وجود حالة موضوعية. ومن هنا كان استنتاج پروتاغوراس عبر الجملة المثيرة عنه:

«إن الإنسان هو مقياس كل الموجودات بالنسبة إلى وجودها وغير الموجودات بالنسبة إلى عدم وجودها».

إن هذه العبارة «التي تجعل الإنسان مقياسًا» هي الأساس في الفكر السفسطائي.

فالإنسان يحدد الوجود وكل ما يتجاوزه يُقابل بالرفض (المدرسة الشكية). ثم إن الوجود أيًا كان ليس وجودًا موضوعيًا بل ذاتي، وبالتالي قابل للتغير (النسبية).

قام غورجياس (٤٨٥-٣٨٠ ق.م) عبر أطروحات ثلاث بإيصال الشك السفسطائي إلى القمة:

لا شيء موجود؛

حتى لو كان الشيء موجودًا فهو غير خاضع للمعرفة، وحتى إذا كان خاضعًا للمعرفة، فإن هذه المعرفة غير خاضعة للتناقل.

وبذلك يتم التنكر للمحاولة التي قامت بها الفلسفة الإيلية القائمة على محاولة إيجاد وجود موضوعي يمكن القبول به.

فالإنسان يبقى عالقًا دائمًا وسط شبكة من الأقوال والآراء، إنه بالفعل مقياس كل شيء.

أهمية السفسطائيين:

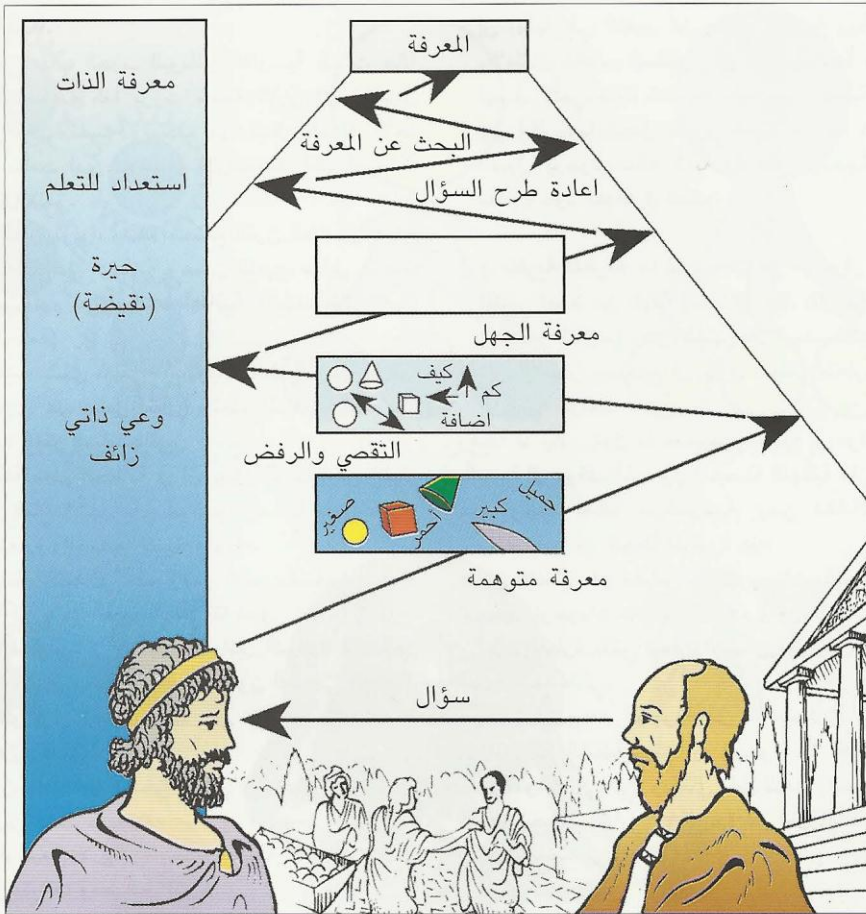
- أصبح الإنسان خلافًا لتقاليد الفلسفة الطبيعية لدى اليونان، واسطة العقد في الجهد الفلسفي.

- أصبح التفكير نفسه أطروحة فلسفية.

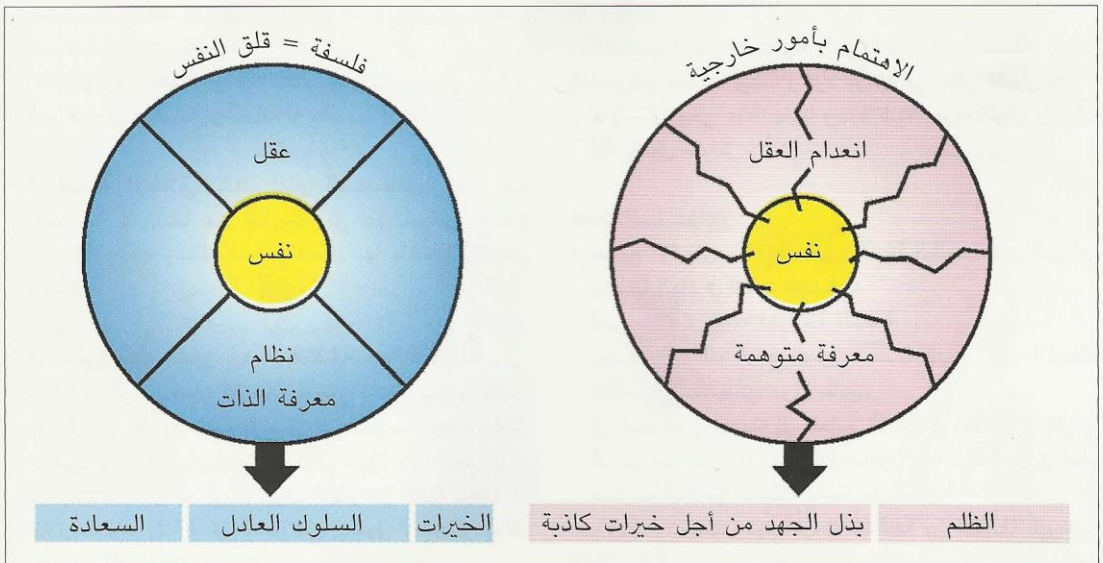
- يضاف إلى ذلك الربط الوثيق بمسألة اللغة وهو ما أعطته الفلسفة السفسطائية دورًا طاعيًا.

- إن النقد الذي وجهته إلى المعايير القيمة في الأخلاق التقليدية قد ساعد الفكر على فتح أفق جديد، مما مهد الطريق أمام ممارسة أخلاقية مستقلة قائمة على العقل.

أخيرًا فإنه لا يمكننا فهم المرحلة اللاحقة من الفلسفة اليونانية الكلاسيكية (سقراط - أفلاطون - أرسطو) دون أخذ السفسطائية بعين الاعتبار.



A الطريقة السقراطية بتوليد الافكار



B النفس والعقل

سقراط .

سقراط الأثيني (٤٧٠-٣٩٩ ق.م).

يعتبر سقراط الذي نفتح معه مرحلة الفلسفة اليونانية الكلاسيكية

مؤسس فلسفة الأخلاق المستقلة.

تعتبر حوارات أفلاطون، وهو تلميذ سقراط، المصدر الأساسي لما نعرفه عن هذا الأخير. فقد أظهرته الحوارات الأفلاطونية منشغلاً مع مواطنيه بحوارٍ وبجدلٍ لا ينقطعان، محاولاً امتحانهم وجزهم إلى ممارسة حياة صحيحة. أدت العداوات التي نشأت عن ذلك إلى محاكمته عام ٣٩٩ ق.م بحجة تسفيه الآلهة ودفع الناشئة إلى الانحراف ما أدى إلى الحكم عليه بالموت بتجرع السم. يعتبر السؤال عن الخير (agathon) وعن الفضيلة (areté) النقطة المركزية في فلسفته.

وللتعبير عن هذا الدافع عبّر سقراط بالنقش الذي ثبت في معبد دلفي:

«إعرف نفسك بنفسك»

وأراد بذلك الحافز، اختبار المعرفة الإنسانية وتحديد الخير الذي يُنسب إلى البشر. إن الفهم اليوناني لمعنى الفضيلة (areté) يعني البحث عن ماهيتها التي تنسب إلى الشيء. وفي الإنسان يعتبر الجزء الإلهي والعقلي من ذاته موطن هذه الماهية. إنها النفس: فالخير هو الفضيلة الخاصة للنفس الإنسانية، ومعرفتها والوصول إليها هو الواجب الأكثر سموًا.

قام سقراط من خلال تعاظمه مع مواطنيه بالتجربة التالية. صحيح أن الجميع يعتقدون أنهم يعرفون الخير ويعرفون الفضيلة، إلا أنهم في الواقع ليسوا إلا أسرى المعرفة الظاهرة التي لا يمكن أن تثبت إذا ما تعرضت للتجربة الجادة في حوار يقوده العقل. ولتأمين الوصول إلى معرفة أكيدة قام سقراط بتطوير طريقة خاصة بالأسلوب التصادمي (elenktische) (لوحة A).

لقد قام سقراط بزعزعة جهل الآخرين، بطرحه عليهم أسئلة اختبارية، حتى يصل هؤلاء إلى نقطة يرون فيها أنهم لا يعرفون. إن المفارقة الناشئة أنتز هي بمثابة نقطة التحول التي سيبدأ منها البحث وبفضل ما سيجره الحديث من نقاط مشتركة، عن وجهات نظر صحيحة. إن العلم الذي يبحث عنه سقراط هو

علم عملي، مضمونه معرفة الخير والشر، ويتأمن عبر الاختبار الذاتي النقدي ويهدف في الممارسة إلى تأمين التصرف السليم.

بذلك ترتسم، وعبر السلوك، معالم تقوم من الأخص إلى الأعم تحيط بالأمور الهامة اللازمة لتحديد المفهوم. إن الذين يحاورون سقراط هم في الغالبية العظمى الظاهر، وهم لا يستطيعون الإجابة عن الفضيلة إلا بالأمثال. ليس بمقدورهم

تقديم إجابة تحدد الماهية. ولذلك كتب أرسطو:

«أمران اثنان علينا أن ننسبهما إلى سقراط وبحق: الأول التأسيس عبر إعطاء الخبرة الأولية. ثم إرساء المفاهيم العامة».

لاكتساب مزيد من الثقة جعل سقراط سلوكه محكوماً باللوغوس، الذي إذا ما لازمت قوانينه أيّ محادثة معقولة فإنها ستوصل إلى الرأي الصائب.

«لذلك لن أطيع شيئاً خارجاً عني باستثناء اللوغوس الذي يُظهر لي في كل امتحان أفضل ما يجب».

إن بذل الجهد من أجل النظر في ماهية الفضيلة يعني بالنسبة إلى سقراط وبمعنى جامع «العناية بالنفس». ومن حالة النفس ينبع الرفق بالناس كافة. فالنفس هي التي تهتم بكل شيء، وهي الحاملة لهم كل شيء. والنفس تكمل ما يصلها من فضائل في الحالة التي يسود فيها النظر والعقل. أما إذا سيطر الجهل فالنفس تخسر الفضائل. وتسقط في الموبقات. ومن النفس تنبع أولاً كل الخيرات الأخرى اللازمة للبشر كما أنها منبع سعادتهم التي تقوم على انتظامهم وانسجامهم.

انطلاقاً من هذه الأفكار علينا أن نفهم عبارة سقراط:

«ما من أحد يفعل الخطأ أو الشر بإرادته» (بعلمه).

ذلك أن كل سلوك سيء إنما ينبع من الجهل، من جهل الخير والشر. أما العالم فهو بالطبع خيرٌ.

يخطئ معظم الناس في تقييمهم لما هو الأهم في الحياة.

«... ألا تخجل وأنت تسعى لتحصل ما أمكن من الغنى الفاحش ومن الشهرة وحب الظهور، في حين أنك لا تهتم ولا تفكر بالحقيقة وبالنظر ولا بنفسك حتى تصبح صالحة ما أمكن».

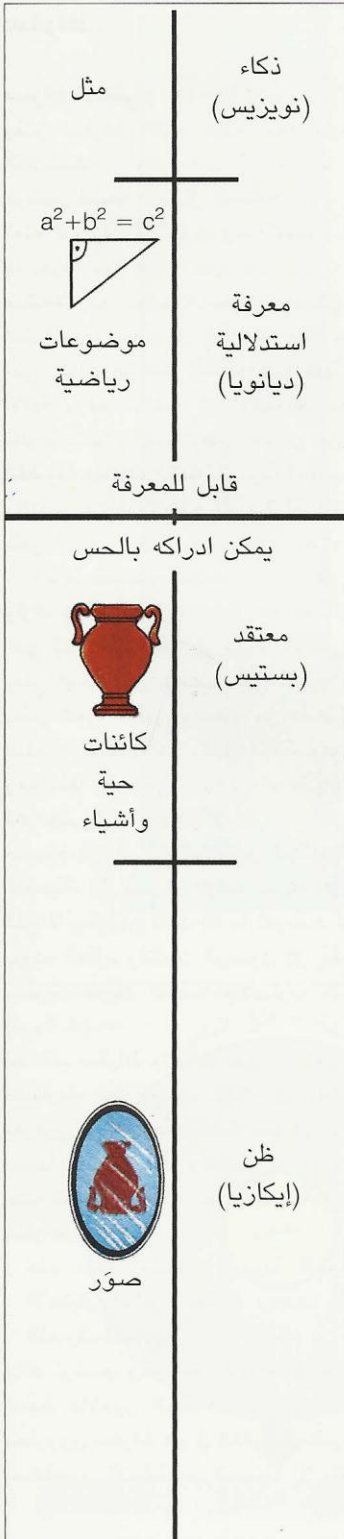
يعتبر سقراط فلسفته بمثابة **عملية توليد** (حرفة القابلة)، ذلك أنه أراد أن يكون مساعداً فقط في تكوين الرأي والمعرفة الذاتية التي على كل أن يجدها في نفسه، ذلك أنه لا يمكن أن تُعطى له من الخارج.

لقد استطاع سقراط أن يحقق وحدة الفكر والسلوك بشكل مثالي. ساعده في ذلك صوت نابع من داخله (daimônion)، صوت قاد سلوكه وكان له علامة على الحد الإلهي للنفس.

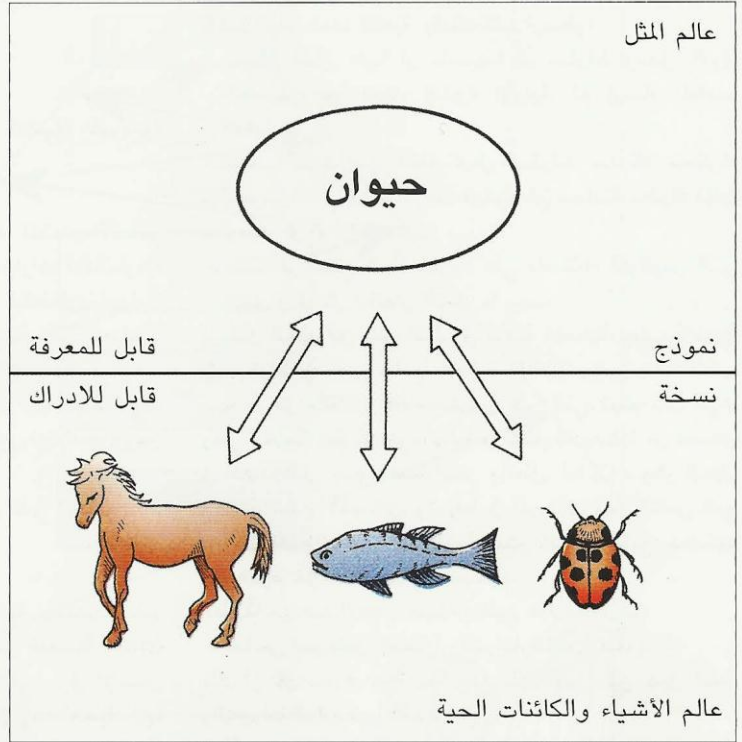
من الطبيعي أن يكون فهمه للفلسفة قد أدى إلى عدم تأسيسه لأية مدرسة. ومع ذلك فقد ادعى تياران فلسفيان متناقضان انتماءهما إليه:

أتباع المذهب **القيريزي** الذين بنوا السعادة على اللذة، وقد جعلوا اللذة غاية في كل تصرف (أريستيبوس).

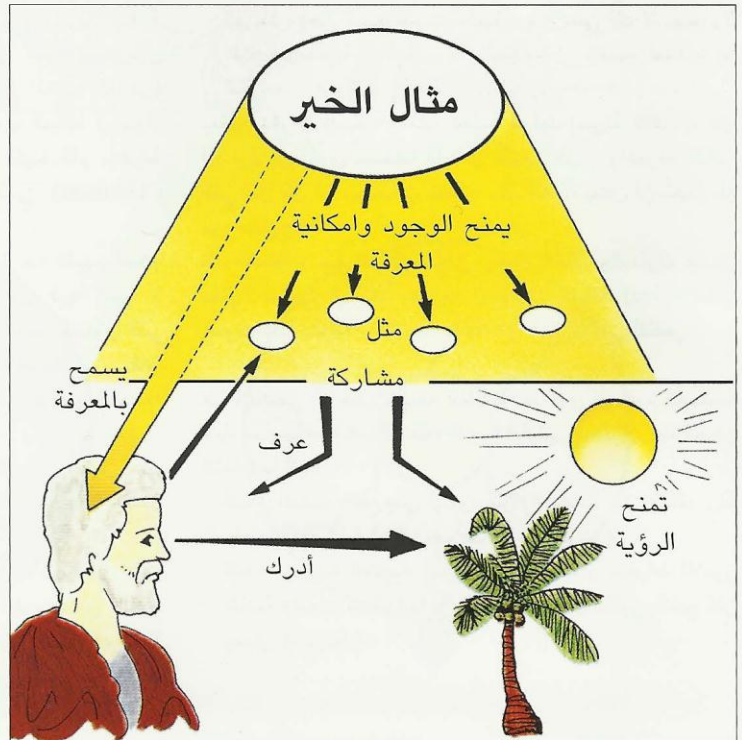
أتباع المدرسة **الكلبية** الذين بالغوا باحتقار سقراط للأمور المادية رافعين مبدأه هذا إلى القمة (ديوجين الكلبي، الذي كان يعيش في برميل).



C «خط بياني»



A نظرية عالم المثل وعالم الموجودات



B مثال الخير («مثال الشمس»)

- المحسوس المباشر (الأشياء والكائنات الحية)

العالم المعقول.

- مجال العلم (الرياضيات على سبيل المثال) التي يتم تجاوز مادة النظر فيها (كالصور الهندسية) إلى المعرفة العقلية:
- عالم المثل الذي يصار لبلوغه بالعقل المحض دون أصناف النظر الأخرى. (لوحة C).

تعتبر فكرة الخير الفكرة الأساس في فلسفة أفلاطون. وكان الخير أيضًا شغل سقراط الشاغل. إلا أن أفلاطون قد عالج الأمر بشكل أكثر شمولية تجاوز فيه الأخلاق ليجعل من الخير الهدف والأصل لكل وجود وذلك بالمعنيين المعرفي والانطولوجي. لقد احتل الخير موقعًا مفصلًا. هكذا يعتبر الخير أساس جميع المثل وجذرها وهو يحتل فيها الموقع الأعلى.

منه تستمد المثل وجودها وقيمتها، ومعها الوجود بأكمله. فهو يوجد النظام مقياسًا ووحدة.

«ومع ذلك يطرح السؤال، لماذا يعتبر الخير بالنسبة إلى أفلاطون سؤالاً لا معنى له. فبإمكاننا إن نسأل عما يكمن وراء الموجودات، لكن ليس بإمكاننا أن نطرح سؤالاً عما يكمن وراء الخير». (O.Gigon).

لقد أوضح أفلاطون مستعينًا برمز الشمس (كتاب الجمهورية) أن الإنسان لا يستطيع أن يعرف الوجود إلا على ضوء الخير: «إن ما يعطي المعارف حقيقتها وما يعطي العارف القدرة على المعرفة هو ما أعنيه بمثال الخير... إن موضوعات المعرفة لا تكتسب من الخير إمكانية أن تصبح معروفة وحسب، بل وجودها وماهيتها أيضًا، أما هو فليس موجودًا وحسب، بل إنه يعلوها سمواً وقوة». (لوحة B).

إن موقع الخير داخل المعقولات يمكن تشبيهه بالشمس على صعيد المراتب.

«مثل الشمس التي تمنح المراتب إمكانية لا أن ترى وحسب، بل الماهية والنمو والغذاء دون أن تكون هي بدورها صيرورة».

عرض أفلاطون لأرائه في الطبيعة في حوار تيمائوس: إن عالم الصيرورة المادي قد تم إرساؤه من قبل صانع للعالم، الخالق الذي وضعه بتقدير من العقل (علة غائية) إذ قد قام بتشكيله بحسب نموذج المثل.

ولذلك يعتبر العالم بالمعنى الأفلاطوني كونًا، إنه انسجام طبيعي.

أما المادة غير المتعينة والتي تتقبل صور المثل فهي ما يسميه أفلاطون بالقبالة (dechómenon). ويمكن اعتبارها أمرًا ثالثًا يتوسط الوجود والصيرورة.

بما أن المادة الخالية من الفعل تلعب دور العلة الوسيطة في العالم فإن نسخ المثل في العالم تظل غير كاملة.

أفلاطون ١ / نظرية المثل.

مع نظرية المثل استطاع أفلاطون (٤٢٧-٣٤٧ ق.م) لا أن يخلق نظامًا فلسفيًا وحسب، إذ قام باستعادة فكرة سقراط في طرح الأسئلة وباستعادة أجزاء من الفلسفة له أيضًا، بل استطاع أيضًا أن يضع بناء فكريًا ترك أثره على الفلسفة الغربية بشكل لم يتركه أي فيلسوف آخر. وهكذا يعتبر أن: وايتهد أن:

الفلسفة الغربية كلها لا تُفهم إلا باعتبارها حواشي على أفلاطون.

استمرت مدرسته، الأكاديمية، التي أسسها بحدود العام ٣٨٥ ق.م قرابة ألف عام. أما العصر الذهبي للأفلاطونية فقد تمثل في الأفلاطونية المحدثة التي أسسها أفلوطين أواخر العصر الإغريقي وفي عصر النهضة الإيطالية.

يقوم مضمون نظرية أفلاطون في المثل على فرضية وجود عالم ماهيات لامادية أزلي ولا يخضع للتغير، عالم المثل من اليونانية (eidos; idéa).

والمثل بالمعنى الأفلاطوني هي نماذج للواقع، تبعًا لها تتشكل الأشياء في العالم المرن.

والمثل هذه موجودة عيانًا (موضوعيًا)، أي أنها مستقلة عن معرفتنا لها أو عن عالم أفكارنا. فهي لا تخضع لمقتضيات وعينا، بل هي تعرف بواسطته. من هنا يمكننا وصف موقف أفلاطون بالمثالية الموضوعية.

أن نتعرف إلى ماهيات منفردة كالفراشة والسمة والحصان رغم اختلافها بالشكل باعتبارها حيوانات، فذلك يدقنا إلى استنتاج وجود صورة أصلية «حيوان» وهي صورة مشتركة بين جميع الحيوانات وهي التي تحدد شكل ماهيتها. وهكذا تكون فكرة الحيوان هي التي تجعل (المخلوقات) المختلفة عضويًا حيوانات. (لوحة A).

انطلاقًا من التفسيرات التي تقول بنظرية وجود عالين مختلفين، ينطلق أفلاطون من القول بأن عالم المثل الثابتة هو عالم أعلى (أسمى) من عالم المتغيرات. والعالم الأول (عالم المثل) هو عالم موجود فعلاً، يتشابه ذلك مع ما افترضه أصحاب المدرسة الإيلية بالنسبة إلى الوجود.




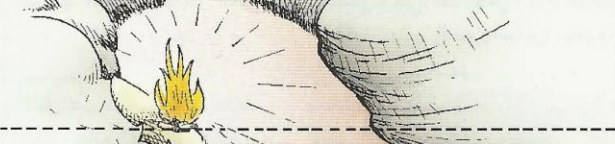
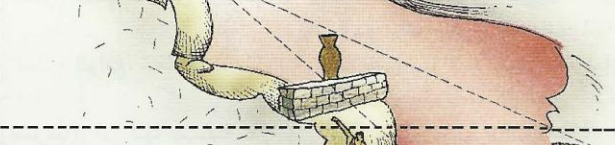


أما عالم الموجودات الجسمانية فهو عالم يقع تحت عالم المثل وذلك من الناحيتين الأخلاقية والانطولوجية.

ولا وجود للمحسوسات إلا بالمشاركة (Méthexis) أو بالحاكاة (Minésis) مع عالم الوجود الأصيل، عالم المثل.

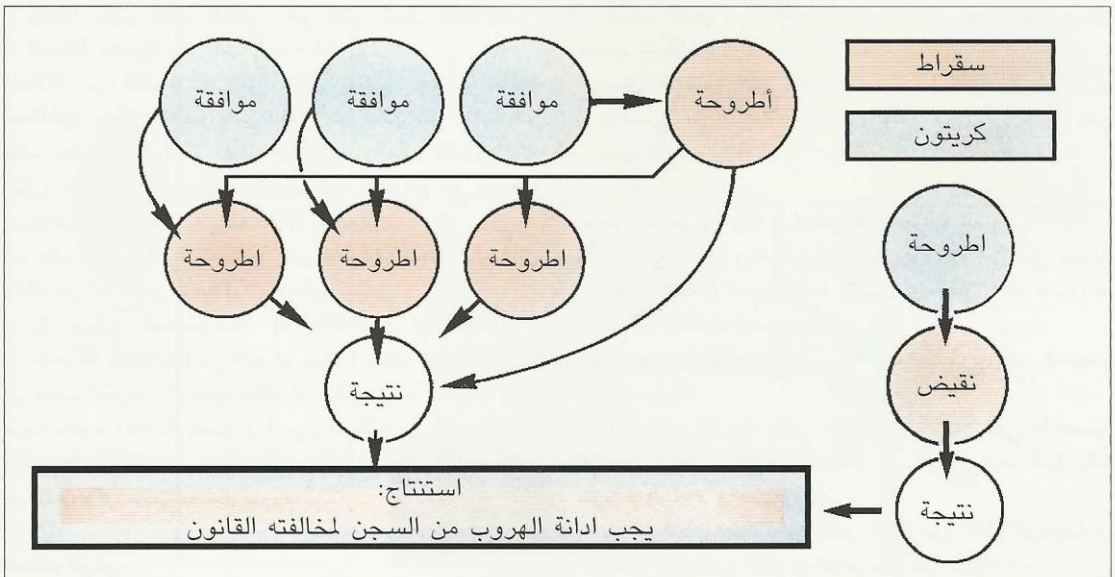
إلى جانب المكونات المنهجية وتلك المرتبطة بنظرية المعرفة، وإننا نجد، خطوط المعادلة نفسها في الحوار الأفلاطوني (الجمهورية) (Politeia). وتبعًا لذلك فالعالم عنده يمكن أن ينقسم إلى مجالين مختلفين وكل مجال ينقسم بدوره ثنائيًا.

العالم المرن

- المحسوس بشكل غير مباشر (الظلال والأشباح):

مثال الخير		الشمس
المثل		الأشياء الطبيعية
موضوعات رياضية $a^2 + b^2 = c^2$		ظلال الأشياء الطبيعية
الشمس		نار
كائنات حية وأشياء		أشياء مصنوعة
صور		ظلال الأشياء المصنوعة
مثال الشمس والخط البياني		مستوى الرمز

A رمز الكهف



B بناء حوار أفلاطوني تبعاً لمثل «كريتون»

السجناء وأتيح له أن يتطلع إلى ضوء النهار فسيتاح له عندها أن يرى الأشياء الطبيعية وسيرى الشمس كما هي (والأشياء) كما هي في حقيقة الأمر.

فالظلال والأشياء التي كان يراها في الكهف تقابل التجربة الحسية، أما العالم خارج هذا النطاق فهو عالم المعقولات، أي المراتب العقلية.

ترتبط مراتب الصعود بالميادين التي نراها في خطوط المثال (اللوحة A).

إن الدافع الذي يأمر الإنسان دائماً أن يعود إلى منطقة الوجود الحق، ومنطقة الخير، هو ما يطلق عليه أفلاطون اسم Eros الحب. والدافع هذا يحبي في الإنسان الحنين حتى يتقبل مجدداً معاناة المثال. لا يوصف هذا الدافع في المجالس العلمية بأكثر من الجهد الفلسفي لاكتشاف جمال المعرفة. وفي التوسط بين عالمي الحس والعقل يقوم هذا الدافع بوظيفة الوسيط، وفي العلاقة مع الناس يظهر نفسه بمظهر تعليمي، ما يتيح للآخرين المشاركة بالمعرفة.

يطلق أفلاطون على هذه الطريقة المؤدية إلى المعرفة اسم «الجدل» وهو مصطلح شمل كل ماله علاقة بمعرفة الوجود الحق. خلافاً لمفهوم الطبيعة (Physis) الذي يتعامل مع مجريات الأمور في العالم التجريبي.

إن الطريق التي تقود إلى التذكر هي في ذهن أفلاطون الطريق التي تمر بالحوار. هنا يتم التعامل مع مفاهيم تمثل المثال. بشكل جدي ودون مساعدة واضحة على المثال أن تبرز في الحوار وأن تبرز علاقة الواحد منها بالآخر بهدف الوصول إلى فهم أفضل.

وهذا ما يحصل بفضل تحليل المفاهيم وتركيبها وكذلك أيضاً من خلال وضع الفرضيات التي يجب أن تخضع للامتحان فيما أن تُقبل وإما أن تُرفض. وهكذا تأخذ صور الحوارات الأفلاطونية وبوعي كلي مواقف متناقضة، حتى يصار إلى التأكد منها عبر طرح الأمر ونقيضه (لوحة B).

معظم كتابات أفلاطون هي حوارات وفيها يظهر سقراط المحاور الرئيسي. إلا أن تأويلها يزداد صعوبة خاصة إذا ما اعتبرنا الوقت الطويل الذي استغرقه تأليفها، وفي ظل عكسها لنظرية دينامية ومتحولة. عدا ذلك فإن أفلاطون استطاع عبر شكل حواراته ودون التزام كلي أن يعرض مضمون أفكاره وأن يتخفى خلف قناع شخصياته.

تعالج حوارات أفلاطون التي تعتبر أصيلة له، والبالغ عددها حوالي ٢٥ حواراً، موضوعات متعددة بدءاً من طرح مسألة الفضيلة (الحوارات الأولى على سبيل المثال) امتداداً إلى مسألة المعرفة (مينون، تيتيس) وصولاً إلى السياسة (السياسي، النواميس) وأخيراً إلى فلسفة الطبيعة (تيمائوس).

استطاع أفلاطون بإدخاله نظرية المثال وفي مجال نظرية المعرفة أن يتحرك في مجالٍ تتوّق فيه على أسلافه.

وإن قد توجب على الإيليين أن يدافعوا عن نظرية المعرفة في عالم ثابت بنفسه ضد التناقضات التجريبية، فإن أفلاطون قد استطاع أن يعتبر عالم الخبرة الحسية مصدراً للمعرفة.

يرتبط جوهر نظرية المعرفة، كما هو في الخط البياني (راجع أعلاه)، بالمبدأ العقلاني. فيقدر ما يرتفع مستوى الموضوع المعني أنطولوجياً، وبقدر ما تكون معرفته أكثر قيمة، يكون أكثر تأكيداً ويكوّن مصدره أكثر حسماً إذ علينا أن نراه في العقل لا في الأبصار.

وبشكل أكثر تفصيلاً يرتب أفلاطون، تبعاً لمجالات الوجود المشار إليها في الخط البياني، مستويات المعرفة كما يلي:

«هكذا يفترض بالنسبة إلى مقطوعنا أن نقدم الأحداث الأربعة التي تحصل في النفس:

الإدراك من اليونانية (nóesis) بالنسبة إلى الدرجة الأعلى، ثم الفهم (diánoia) بالنسبة إلى الرتبة الثانية؛ أما الثالث فهو الاعتقاد - أو الرأي (Pistis) أما الأخير فهو الظن (eikasia)». لا علاقة للإدراك والفهم باعتبارهما المعرفة الحقّة بالتجربة والاختبار الحسي، إنهما طريقان في المعرفة مستقلان إلى حد ما. ففي حين كان سقراط يفكر في استخلاص العام من الخاص رأى أفلاطون أنه لا يمكن بلوغ أعلى صور المعرفة بالاشتقاق. فالمثل لا يمكن الاستدلال عليها وهي في «تجسدها» ذلك، بل يمكن تأملها دون شروط:

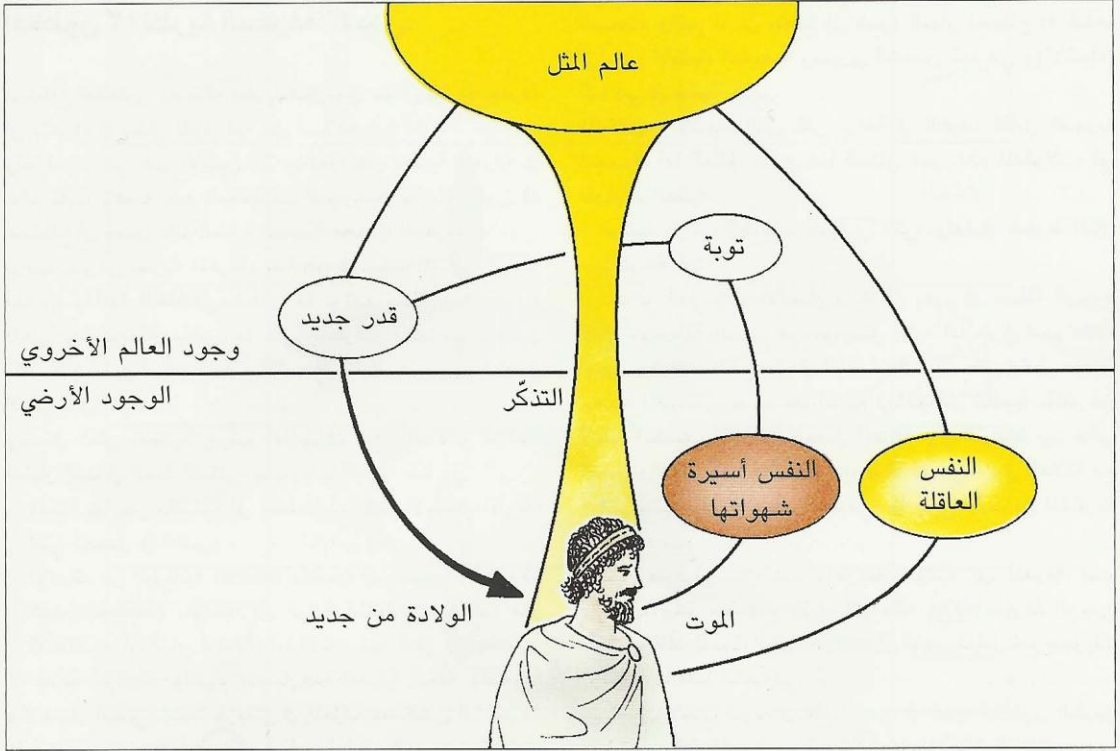
«فالعقل يندفع إلى الأصل الأول غير المشروط حتى يلامسه ومن ثم... يتحدّر مجدداً. وفي عمله هذا لا يتأثر بأي عمل حسي، بل بالمثل وحدها فينتقل من مثال إلى آخر لينتهي به الأمر بين المثل».

من أين يتأتى للنفس أن تعرف المثل؟ استطاع أفلاطون، بالتوافق مع مفهومه الأنثروبولوجي (راجع ص ٤٣)، أن يعطي الجواب التالي: إن النفس تعرفت إلى المثل إبان وجودها السابق. فالمثل لا يمكن أن تُسَنَّتَج بل تكون موضع تأمل - إنها نتاج التذكر. إن المعرفة والعلم هما تذكر أو (anámnesis). لقد رأت النفس المثل في وجودها السابق إلا أنها قد نسيتها حين دخلت الجسد.

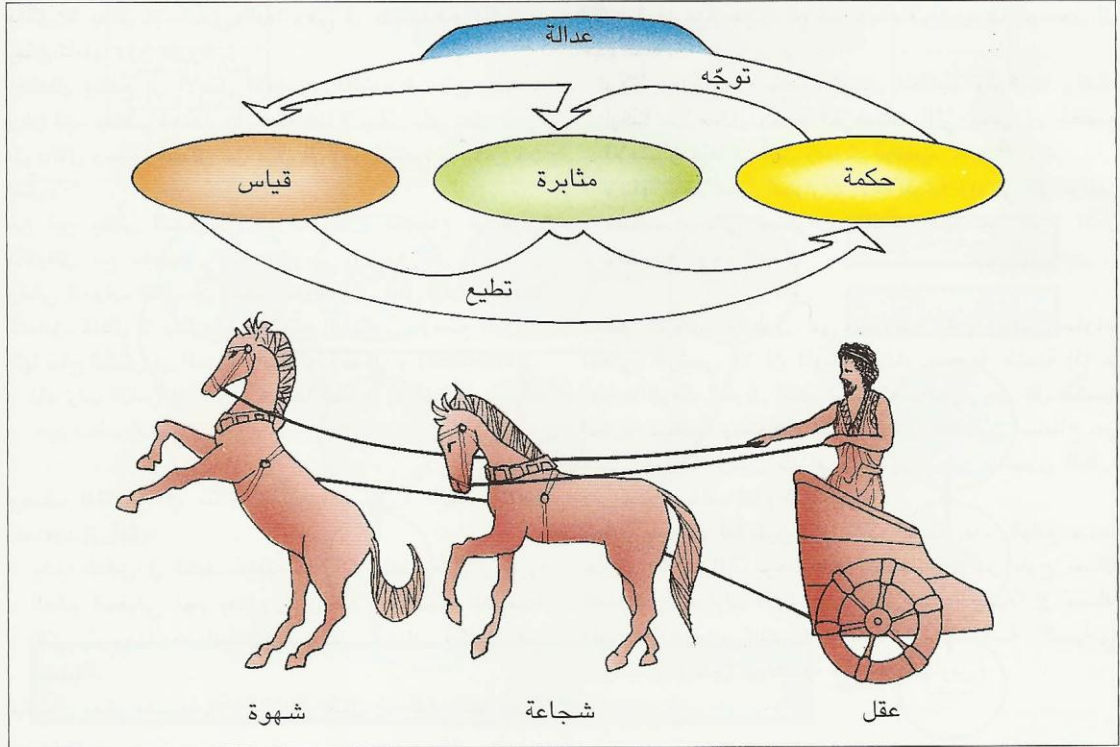
وصف أفلاطون في مثاله المشهور، أسطورة الكهف، كيفية الصعود إلى المثل.

يشبه الناس في الكهف ماهيةً مكبلة لا يستطيعون أن يروا العالم الحقيقي فهم يعتبرون أن ظلال الأشياء المصطنعة التي ترسمها مصادر الضوء على جدران الكهف هي الحقيقة.

والتذكر يمكن تشبيهه الآن بالشكل التالي: إذا حُرّر أحد هؤلاء



A تقمص النفوس



B مقارنة بين عربة النفس والفضائل الأساسية

فمن واجب النفس العاقلة أن تدفع النفس في الإنسان لتصبح حكيمة. وفضيلتها **الحكمة**.

أما وظيفة الشجاعة فحمل النفس على إطاعة العقل بقوة: والفضيلة الملازمة لذلك هي **القدرة على الاحتمال**. كذلك على الشهوة أن تتحني لتوجيه العقل وفضيلتها وهي **الاعتدال**.

وإلى هذه الفضائل التي تشير إلى تقسيمات النفس الثلاثة يضيف أفلاطون فضيلة رابعة فوقها: فضيلة **العدالة** (dikaiosýne).

وهي تسود حين تقوم جميع أجزاء النفس بما عليها من واجبات وبما يتوجب عليها من أفعال وبالمعيار الصحيح. ومباشرة وضمن هذه الفضيلة نجد ما عرفه الإغريق من نزعة إلى الاعتدال والتناغم.

تعرف هذه الفضائل الأربع وحتى أيامنا بالفضائل المفصلة (اشتقاقاً من اللاتينية Cardinalis، أي ما يوازي الباب المفصلي، الرزة أو النقطة الفاصلة).

لا ينتج عن ارتباط العالم المثالي بالعقلنة التسليم بسيطرة العقل إلى جانب تكثف ذلك في الفضائل المفصلة. إذ إن من نتائج تفضيل عالم معقولات عالم العقل التسليم بتدني قيمة الجسميات. هنا تتطابق نظرة أفلاطون الأنثروبولوجية مع نظريته إلى الأخلاق ومع رأيه في المعرفة:

لا يُؤفّر العالم الحسي أية معرفة حقة، بل هو ظنٌّ غير مؤكد. ومن الناحية الأخلاقية أيضاً، فإن العالم الجدير بالجهد هو العالم العقلي. فالحكيم هنا، كما في مجال آخر، هو من يحاول الإفلات من سجن الجسم الحسي.

إن الأجر الذي ينتظر من ذلك يكمن في حياة بعد الموت. إن النفس العاقلة تدخل مجدداً عالم العقل المحض. أما النفس الجاهلة فهي عاجزة عن الصعود إلى المثل وعليها أن تنال جزاءها.

من جانب آخر فإن أجر الفضيلة يكون كاملاً فيها: فبنظر أفلاطون لا وجود لحياة أفضل، إن من حيث المبدأ أو من حيث الماهية، من حياة تسير بهدي المعرفة. يتساوى في ذلك معاينة المثل مع الجهد الذي يبذل في سبيل الخير.

ثم إن على الحكيم أن يقوم بواجب تربوي وبواجب سياسي. وهذا ما يتضح من أسطورة الكهف:

مع أن المتأمل يكون مأخوذاً بجمال المثل فإن عليه أيضاً أن ينقل ما يتأمله إلى «وضع النهار».

وذلك من أجل مساعدة الآخرين على تأمين صعودهم. كما أنه لا يجوز نفي اللذة كلياً من الحياة، طالما أنها لذة تخدم الخير عقلياً. وهكذا كتب أفلاطون في حوار «فيلبوس»، إن الحياة التي يرغب فيها هي تلك الممزوجة «ببسل اللذة مع ماء التأمل الرزين».

أفلاطون ٣/ أنترولوجيا - أخلاق.

كما كان أفلاطون ثنائياً في ميتافيزيقاه فهو أيضاً ثنائي في نظريته الأنثروبولوجية:

فالجسد والنفس منفصلان كلياً أحدهما عن الآخر، في الوقت الذي تتولى فيه النفس السيادة على الجسم. نقلاً عن مصادر فيثاغورية وأخرى نابعة من التقليد الأورفي يأخذ أفلاطون فكرة النفس **الخالدة**، وحججه في هذا الزعم هي:

- أن النفس جوهر متجانس، وهي بذلك تشبه المثل ما يفرض أن تكون أزلية مثلها؛
 - إن الشبيه يعرف بالشبيه، بما أن النفس تعرف الوجود الحق (المثل)، فهي شبيهة به. وهي مثله من المصدر نفسه؛
 - قدرتها على الحركة الذاتية؛
 - النتيجة الجدلية، إن النفس وبما أن صفتها الأساسية إعطاء الحياة فإنها لا يمكن أن تخضع لنقيض ذلك، أي للموت.
- لخص أفلاطون أدلته هذه في حوار المعروف (فيدون)، «إن النفس أقرب ما تكون إلى الإلهي والأزلي والعقلي غير القابل للزوال».

إن خلود النفس لا بد أن يرتبط بوجودها الأولي والبعدي. فهي قد وجدت قبل وجودها الأرضي وهي باقية بعد الموت. بالتوافق مع نظرية التذكر فإن النفس في مصدرها تابعة لدائرة العقل، لما هو إلهي وعقلي، وهي تجسد تالياً الشهوات الحسية. أما الآن فهي سجنية الجسد «تماماً كالمرض». عبّر أفلاطون عن ذلك بكلمتين:

Sōma = séma، أي أن الجسد (Sōma) هو قبر النفس (Séma).

من هنا فإن غاية الحياة على الأرض هي العودة بالنفس إلى مكانها الأصلي:

إن تواصل النفس مع الأصل الأول لا يتم إلا عبر حكم العقل.

والنفس بدورها تقسم بحسب أفلاطون إلى أجزاء ثلاثة، وهنا تلعب تقسيماته الثنائية دورها أيضاً:

ما هو إلهي بشكل خاص:

- العقل؟

ما ينتمي إلى عالم الإدراك:

- الجزء النبيل: الشجاعة؛

- الجزء الأدنى، لأنه شهواني: الشهوة.

عبّر أفلاطون عن هذه القسمة الثلاثية للنفس إلى عقل وشجاعة وشهوة بمثل العربية والحصانين.

فالعقل يوازي سائق العربية والشجاعة توازي حصاناً سهل الإنقياد، أما الشهوة فتماثل حصاناً جموحاً. (لوحة B).

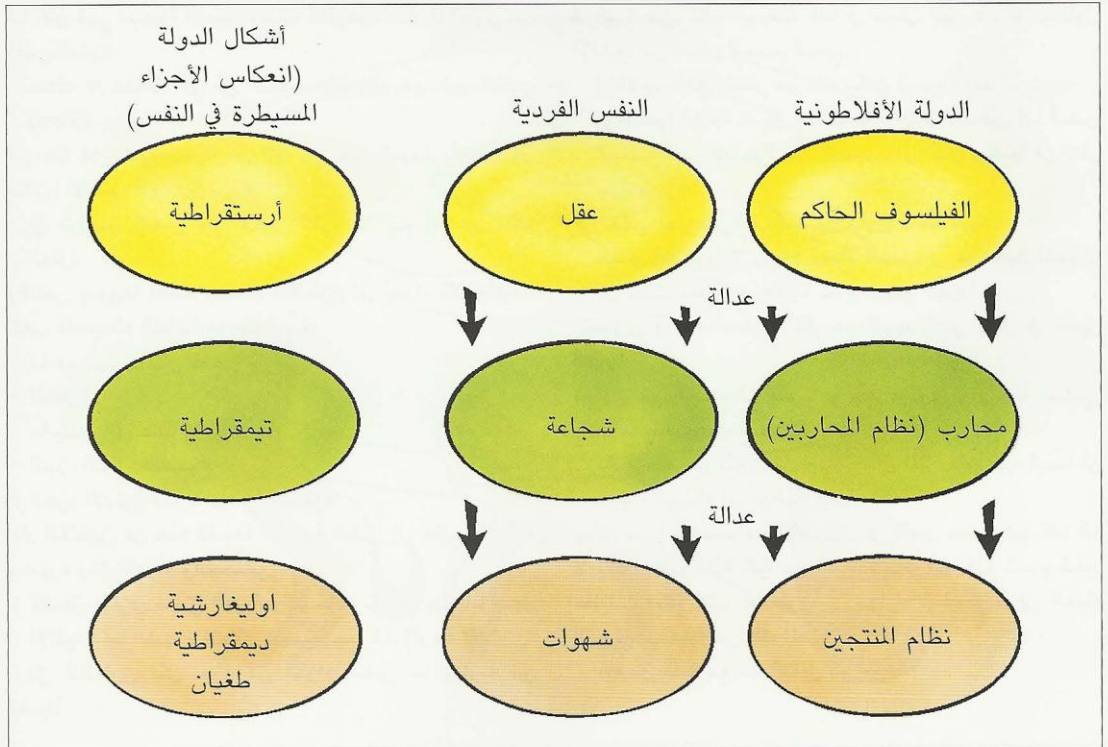
يُرفق أفلاطون بكل جزء من أجزاء النفس ما يوازيه من فضيلة:



B دورة الدساتير



A تربية الحراس



C التشابه: نفس - دولة

بحياتهما من أجل صالح الجماعة، فإن أفلاطون قد أراد، ومن البداية، أن يستبعد أي فكر نفعي خاص من خلال التوجه إلى الملكية العامة:

إن الملكية الخاصة ممنوعة كلياً.

حتى النساء والأطفال هم مشاع للجميع. (هكذا ينزع عن الحراس الدافع الذي يحملهم على توجيه جهدهم وقوتهم نحو الداخل).

بل إن إنجاب الأطفال سيكون على عاتق الدولة، بمعنى أن عليها تنظيم عملية اختيار الأفضل.

كما أن كفاءة الفرد تكون نابعة من سيادة العقل، كذلك فإن صلاحية جوهر الدولة تكون نابعة من سيادة الفلسفة، أي من الملوك الفلاسفة.

تتمثل طبقة الحراس بالجرأة التي تعتبر الشجاعة مثلاً لها. وبالقياص على الشهوانية فإن على الطبقة التي يناط بها تأمين الغذاء أن تتسم بالاعتدال.

لا تقوم **العدالة** بالنسبة إلى الأفراد كما بالنسبة إلى الدولة على إنجاز يقوم به الجزء الواحد، بل على التناغم الذي ينشأ حين يقوم كل بمهمته على الوجه الأكمل.

يتعلق الأمر بدولة توتاليتارية، تكون جميع إنجازات مواطنيها من أجلها.

إن دستور هذه الدولة هو دستور أرسطراطي أي أنه يستند إلى سيادة الأفضل فيها.

يرى أفلاطون في وصفه **لدورة الدساتير** أن النظام التيمقراطي هو الذي يؤدي إلى الفساد، على أن ذلك ليس إلا ظاهرة مرحلية. صحيح أنه يتم الاعتراف بالحكام إلا أن نمو تأثير المال لا بد أن يحدد علامات شكل الدولة القادمة، وهي

الأوليغارشية. وفيها تتطابق السلطة مع الملكية. ضمن هذا الشكل من الدولة الأيالة إلى السقوط والتي تزداد بعداً عن الشكل المثالي تأخذ الثروة المكان الرئيسي.

«فالفضيلة والثروة تكونان وكأنهما في كفتي ميزان، حين تنزل إحدى الكفتين ترتفع الأخرى».

أما نهاية هذا النظام فيكون بانقلاب سببه نقص الخيرات يقوم به الذين فقدوا سلطتهم فتكون الديمقراطية، التي بما تحمل من فوضى، أكثر أشكال الحكم سوءاً إذ توصل إلى حكم الطغيان. وعلى العموم فإن دولة أفلاطون المثالية لم يتح لها إطلاقاً أن تتحقق على أرض الواقع (فقد فشلت محاولته الذاتية في تحقيقها في صقلية).

لم يتخل أفلاطون في حوار «النوميس» وهو من أعماله المتأخرة عن صورة الحاكم المثالي، إلا أن ماهية الدولة يجب أن تكون محكومة بالقوانين التي تُوضَّح بمقدمات وافية لتكون نبراساً للمواطنين.

أفلاطون ٤ / الفلسفة السياسية.

طرح أفلاطون، في الجمهورية، وبشكل أكثر تصديقاً في النوميس، نموذج **للدولة المثالية**. صحيح أنه قد عالج مسائل عينية تتعلق بالتاريخ اليوناني إلا أنه لم يقدم وصفاً للأوضاع الراهنة، بل إن تصوراتَه طالت أفضل تصور ممكن للدولة.

وبالتالي فإن كتاباته حول نظرية الدولة هي محض **طوباوية**. إن قيام ماهية الدولة لا تؤسس على الدافع الإنساني لقيام دولة بل

على ضعف البعض الذين يكونون مهيين للقيام بأعمال معينة ويتوجب عليهم التحالف والتعامل مع الآخرين.

وهكذا يكون الدافع الأول، ومن حيث الماهية، دافعاً يقوم على مبدأ تقسيم العمل.

من العلامات الأساسية في نظرية الدولة نجد التشابه القائم مع الفرد: فكما تقسم النفس بحسب أفلاطون إلى أجزاء ثلاثة، كذلك يمكن تصنيف الدولة طبقاتٍ ثلاثاً:

- الطبقة الحاكمة: إن الحكماء وحدهم هم الأقدر على تأمين الحاجات اللازمة لنظام الحياة. من هنا يفرض أفلاطون أن يكون الفلاسفة على رأس الدولة (**الهيئة التعليمية**).

- طبقة الحراس: تأمين حاجات الدفاع عن الدولة من الداخل والخارج (**هيئة الحرس**).

- طبقة باقي المواطنين، العمال الحرفيين والصناع والفلاحين وعليهم تقع مسؤولية الغذاء للجماعة (تأمين الغذاء).

يتميز «الملوك من الفلاسفة» بموهبتهم التي عليهم استكمالها عبر خمسين عاماً من التعلم في كل المجالات. ففيهم يجب أن تمتزج الحكمة بالقوة.

إلا أن الدالة الأخص يجب أن تكون **للتربية**، التي يعتبرها أفلاطون أساس الدولة الكلية.

طالما أنه لا وجود لموجبات دستورية تحد من سلطة الحاكم فإن صلاح الدولة يظل منوطاً فقط بالنظر العقلي الذي بمقدور الحاكم تحسينه بالتعلم.

في إطار التعلم تندرج الأمور التالية:

- تربية أولية عبر الموسيقى والشعر والرياضة (حتى سن العشرين)؛

- تربية علمية في الرياضيات والفلك ونظرية التناغم (عشر سنوات)؛

- التعمق بالجدل (فلسفة) (خمس سنوات)؛

- من ثم تسلّم الحكم أو ممارسة حياة التأمل.

يخضع المتعلم طوال هذه المدة لامتحانات قاسية ويصار إلى اختيار القلة التي تبدي استعداداً لتعلم الفلسفة.

وبما أنه يتوجب على الطبقتين الأولى والثانية أن تضحيا

الجوهر: أرسطو

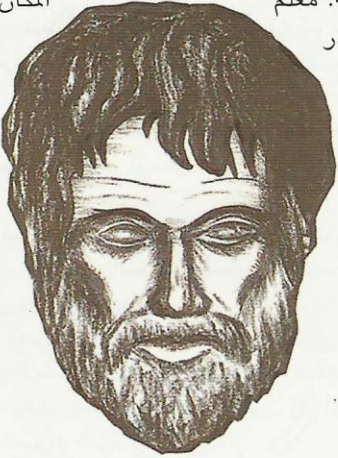
الكيف: فيلسوف

الكم: ١٧١ اسم

الاضافة: معلم

المكان: أثينا

الاسكندر



الزمان: صباحًا

الوضع: واقفًا

الملك: متروك

العمل: درّس

الانفعال: إقصاء

B مقولات أرسطو

مقولات

كتاب العبارة

أناليتكا الأولى

أناليتكا الثانية

المواضع

رفض السفسطائية

كتاب الآلة (المنطق)

فيزياء

النفس

أجزاء الحيوانات

علم الفلك

كتابات علمية (مختارات)

الماورائيات

الكتب ١٤-١

الأخلاق

الأخلاق إلى نيقوماخوس

الأخلاق إلى أوديم

ماغنا-موراليا

السياسة

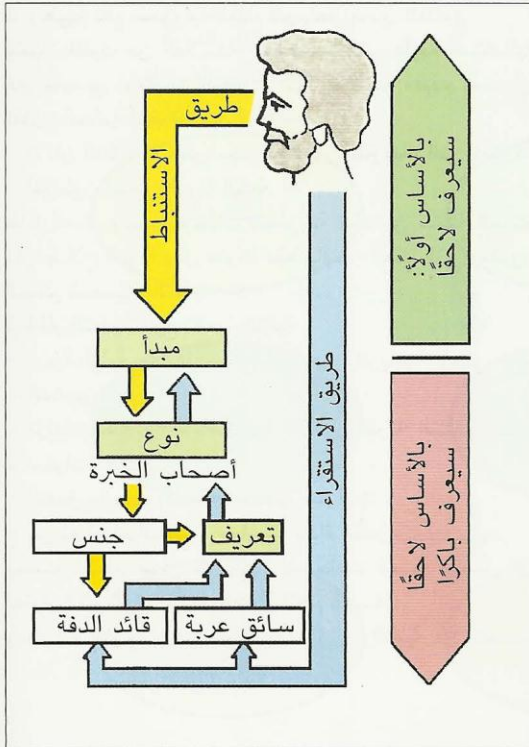
دولة الاثينيين

الشعر

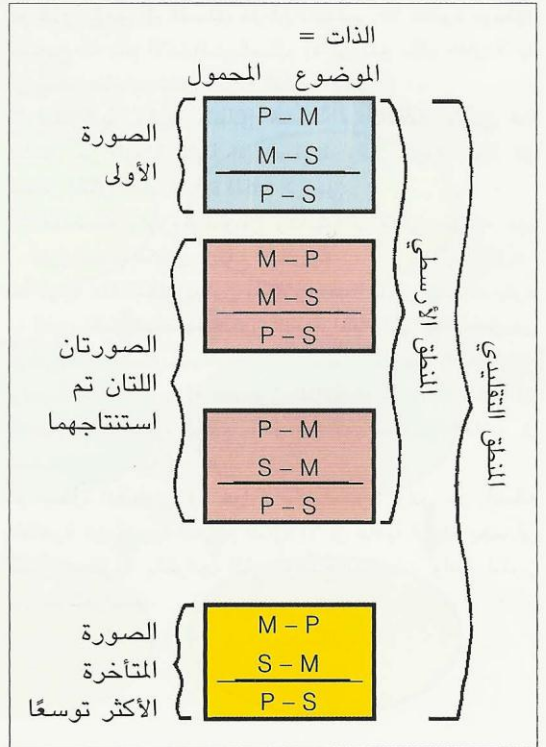
البلاغة ٨-١

الشعر

A مختارات من أعمال أرسطو



D الاستقراء والاستنباط



C صور القياس

٢- سقراط إنسان
٣- إذا سقراط فان

بحيث تشير الجملة (١) والجملة (٢) إلى المقدمات والجملة (٣) إلى النتيجة. فالإنسان في هذا القياس هو الحد الأوسط. (يشار إليه باليونانية بـ (hóros Mésos) وباللاتينية بـ Terminus Medius). وهو ما يسقط في النتيجة أو ما لا يظهر فيها. إلى جانب هذا الشكل من القياس، يعرض أرسطو شكلين آخرين، وهما يتميزان باختلاف موقع الحد الأوسط في الحامل وبالتالي في المحمول (لوحة C). تشكل سلسلة النتائج دليلاً والطريقة هذه هي الطريقة الاستدلالية فهي تقوم بالانتقال من الأعم إلى الأخص. إن هدف العلم يجب أن يكون بحسب أرسطو استخلاص ما هو قائم من السبب (باليونانية aitia). والدليل بالمعنى الأرسطي هو اشتقاق (apódeixis).

أما الاستقراء (epagoge) فهو خلاف ذلك. وقد وصف أرسطو ذلك في كتاب الجدل كما يلي:

«إن الاستقراء هو الانتقال من الجزئي إلى الكلي. وعلى سبيل المثال: إذا كان قائد الدفعة الخبير هو الأفضل وهو تالياً قائد العربة الخبير، فهو الذي سيكون قطعاً الخبير في كل شيء والأفضل.»

وباختلاف واضح عن أفلاطون يعتبر أرسطو بإمكانية اكتساب العلوم حتى عن طريق الاستقراء وعبر ربط العلم الأولي بالتجربة الحسية. صحيح أن هدف العلم هو إمكانية اشتقاق الخاص من السبب العام، إلا أن الطريق لذلك إنما يمر عبر الاستقراء.

يُعتبر العلم الناجز علمًا قطعياً، إلا أن المعرفة المكتسبة هنا إنما تكون عن طريق الاستقراء. يلتمس الاستقراء ما هو مشترك داخل الجنس. إن تقسيم الموجودات يجعل التعريف (horismós)، ممكناً. والتعريف يتكون من الجنس ومن الفصول المكونة (مثلاً الإنسان هو كائن حي عاقل).

إن العلاقة بين السابق واللاحق يمكن قلبها من الاستقراء إلى الاستنباط:

إذ يعرف الكلي السابق منطقياً من الجزئي الذي هو آخر في النظام الاستنباطي (لوحة D).

أما السابق والعام (المبدأ) فلا يمكن البرهنة عليه: «فالمبدأ هو جملة غير مباشرة. وتعتبر غير مباشرة كل جملة لا تسبقها أية جملة أخرى.» وهذا ما يفرض نفسه لأن الاستنباط من الاستنباط سينجز إلى ما لانهاية. وهذا ما أطلق عليه أرسطو اسم مبدأ التناقض: «من المستحيل أن يكون المحمول مقبولاً وغير مقبول بالنسبة إلى الموضوع.»

وهذا «هو المبدأ المنطقي الأكثر صلابة» (A. Trendelenburg).

أرسطو (٣٨٤-٣٢٤ ق.م)، ولد في استاجيرا، وكان على مدى عشرين عامًا تلميذاً لأفلاطون في أكاديميته. عام ٣٤٢ ق.م استُدعي ليكون أستاذاً للإسكندر الكبير. أسس فيما بعد في أثينا مدرسة خاصة به، عرفت بالمدرسة المشائية.

ولذلك فإن المؤلفات التي وصلتنا منه هي عبارة عن محاضرات كان يجري تدأولها في الليسيه (لوكيون) مدرسته، (وقد عرفت بالمؤلفات التعليمية). ومنها يتكوّن ما يعرف بالمؤلفات الأرسطية الكاملة التي تشمل:

- كتباً في المنطق عرفت لاحقاً باسم الأورغانون (أو كتاب الآلة)،
- الكتب الطبيعية،
- الماورائيات،
- الكتب الأخلاقية،
- الكتب الفنية (لوحة A).

يعتبر المنطق من أبرز الإسهامات التي أثرت في تاريخ الفكر الغربي:

يعتبر أرسطو أول من بحث لا في مضمون الفكر وحسب، بل وفي شكله أيضاً.

لقد أصبح منطق أرسطو، وعبر Boethius و Petrus Hispanus الأساس لكل منطق تقليدي.

كما هي الحال عند أفلاطون، يحتل المفهوم المركز الأول في بناء فلسفة تلميذه أرسطو: إذا ما أخذ المفهوم مفرداً فإنه يشير إلى **المقولة**.

يقول أرسطو: في الشكل الأكثر اكتمالاً «يشير اللفظ، ودون ربطه بلفظ آخر، إما إلى جوهر وإما إلى كمية وإما إلى كيفية أو إلى إضافة أو إلى مكان أو إلى زمان أو إلى وضع أو إلى ملك أو إلى فعل أو إلى انفعال.» (قابل لوحة B).

ترتبط الكلمات عادة فيما بينها لتؤلف مجملًا تسمى قضايا أو أحكاماً، سواء كانت قضايا صادقة أو كاذبة.

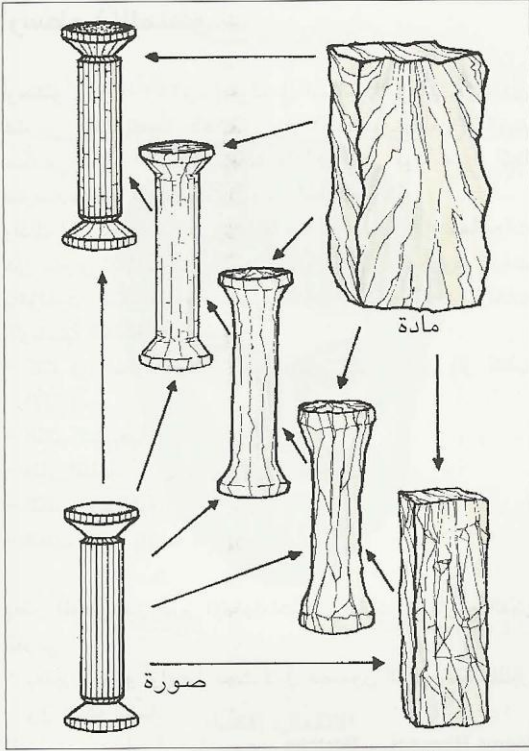
تقودنا هذه الأحكام واتباع أحسن القواعد إلى **نتائج**. وفي التحليلات الأولى استعرض أرسطو هذه القواعد، إن ربط حكم بآخر لاستخلاص حكم ثالث هو ما يعرف **بالقياس**.

صاغ أرسطو القياس في أكثر أشكاله ببساطة كما يلي: «إذا أمكن استخلاص a من كامل b و b من كامل c فإنه لا بد من استخلاص a من كامل c. إن شكل النتيجة هذا هو ما أشير إليه بالقياس الأول.»

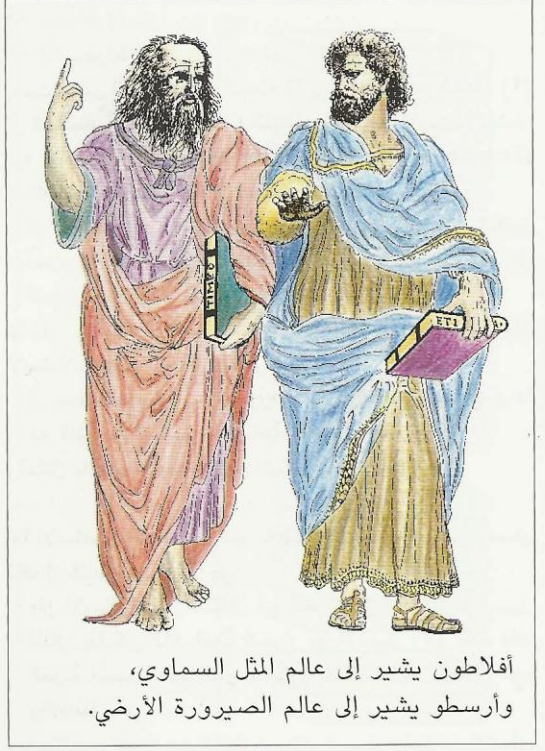
(فيما بعد جرى تغيير a إلى P. و b إلى M و c إلى S).

إن الشكل الكلاسيكي للقياس هو التالي:

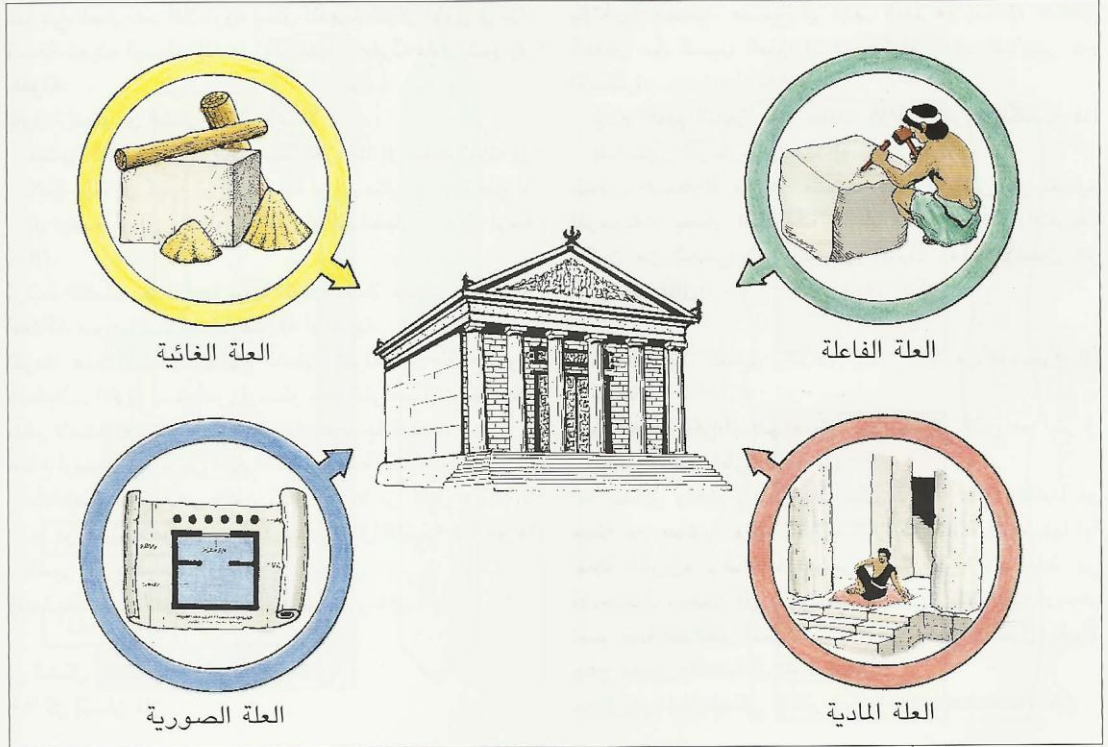
١- كل إنسان فان



B يصدر الشيء عن المادة والصورة



A بحسب رافائيل «مدرسة أثينا» (حوالي ١٥١٠)



C العلل الأربع عند أرسطو

- **العلّة الغائيّة** (causa finalis) انطلاقًا من أفكار أرسطو الغائية فإنه لا وجود لشيء دون غاية: في مثل البيت، الحماية من تقلبات الطقس.

- **العلّة الفاعلة** (Causa efficiens) كل تطور بحاجة إلى محرك يسيره، في البيت مثلاً، يشار إلى عمل الورّاق أو الذين يبنون الغرف.

- **العلّة المادية** (Causa materialis) كل شيء يتكوّن من مادّة: في البيت، الحجارة والطوب إلخ (لوحة C).

والعلّة الأخيرة هي السبب في عدم تناسب الأشياء وفي خضوعها لمحض المصادفة.

فالمادّة تقاوم الانتظام في الصورة. والماهية (الجوهر) التي تتقوم بالصورة تصادفها معارضة المادّة. من هنا الصدفّة المحضة:

وهذا ما يطلق عليه أرسطو اسم «**العرض**».

نستنتج من ذلك أن للمحدّد أي للجوهر، علاقة بالمعقوليّة المفهوميّة أما اللامحدود - العارض أو العرض فلا يشير إلى المعقوليّة ولا يمكن حصره بالمفهوم. من هنا نرى، وبحسب المنطق الأرسطي، أن العرض لا يدخل في باب العلم أو المعرفة. غالبًا ما يقارن موقع العقل في فلسفة أرسطو بأشعة رونتغن. فهو يندفع من موضوع المعرفة الحسي، ولكنه موضوع غير ذي بال، إلى مفهوم المعقوليّة والماهية.

انطلاقًا من فكرة التطوّر نجد في نظام أرسطو بناءً **طبيقيًا للعالم** بحيث يتصاعد من أدنى حدوده، الهويلى المحضة وصولًا إلى الشكل المحض حيث حدّه الأعلى. وهذا ما يبدو كذلك في الفلسفة الطبيعيّة عند أرسطو.

بناء على ذلك يجب أن يكون المبدأ الأعلى، الألوهية شكلاً محضًا.

وبما أن أرسطو قد أوجد علاقة ما بين الصورة والفكرة، فإن إلهه فكر محض وذاته هي موضع تفكيره.

إنه الغارق في التأمل الفكري المحض (theoria) لذاته. ثمة صفة أخرى لا بد أن تبرز، طالما أن العالم، في تغييره الدائم، بحاجة إلى الحركة. وبما أن الدافع إلى الحركة لا يمكن أن يستمر إلى ما لا نهاية فلا بد من وجوب وجود **محرك أول** يكون هو ذاته **غير متحرك**.

هذا **المحرك الذي لا يتحرك** هو الله بالمعنى الأرسطي.

بشكل عام تتطابق العلاقة الحركية بين الله والعالم مع العلة الغائيّة لكل العلل.

تفرض صورة الله في الفلسفة الأرسطية عدم الاهتمام بالعالم: إن الله لا ينشغل بمسيرة العالم، كما أنه لا يتأثر بها.

وبما أن الله غير متحرك، فإن العالم لا يتحرك بفعل عمله. بل بفعل الاندفاع «الحنيّ» من قبل المادّة باتجاهه، باعتباره الصورة الخالصة.

ظهر **مفهوم** الماورائيات (ميتافيزيقا) بمحض الصدفة التاريخية، إذ عمد أرسطو إلى ترتيب المبادئ العامة الأربعة عشر في الطبعة الأولى من مؤلفاته إثر الطبيعيات (لغويًا ومن اليونانية *metá ta physiká* = ما وراء الطبيعة)

لقد قام أرسطو في الماورائيات بالانفصال كليًا عن أفلاطون منتقدًا نظريته في المثل في الكتاب الأول:

«لا تساعدنا المثل في شيء، لا في معرفة الأشياء الأخرى... ولا في معرفة كينونة هذه الأشياء. إذ إن المثل غير موجودة في الأشياء التي تشاركها».

وبذلك يمكن تسمية الفارق الأساسي بين المعلم والتلميذ: لقد أراد أرسطو أن يتجاوز الثنائية الأفلاطونية بين الفكرة (المثال) وبين الشيء الواقعي. ولذلك أقرّ بأن ماهية الشيء هي في الشيء ذاته.

بالنسبة إلى أرسطو لا يمكن **لجوهر** (عن اليونانية *Ousía*) الأشياء إلا أن يكون في الأشياء ذاتها. صحيح أنه قد قام بتفصيلها إلى أجناس وجواهر، إلا أن ذلك بالمعنى الاشتقاقي أولًا.

من هنا يُعَلَن أرسطو عن ثنائية أخرى:

المادّة (*hylé*) باليونانية و *materia* باللاتينية) والصورة (*eidos/ morphé*) باليونانية و *Forma* باللاتينية).

وفي الشيء يتمّ الاندماج بين الصورة والمادّة:

ويجب أن توجد المادّة كما توجد الصورة.

أما هدف أرسطو فكان رفع التناقضات التي طرحها أسلافه. لقد قام في نظريته بالجمع بين المادّة والصورة ليجعل منهما **تأليف الصيرورة**:

فوق الحامل (من اليونانية *Hypokeimenon*) المادّة، تنطبع الصورة، صورة الشيء.

وفي المادّة لا تكون **ماهية** الشيء إلا محض إمكانية (*dýnamis/ potentia*) ولا يكتسب الشيء حقيقته وراهنيته إلا عبر الصورة.

إن **ماهية الأشياء** لا تكون ماثلة في فكرة متعالية عنها بل هي تتحقق بحسب تراتب ظهورها.

إن هذا التحقق هو ما يسميه أرسطو الكمال (*Entelechie*) (قابل باللوحة B).

والكلمة هذه مشتقة من (*télos*) = الغاية:

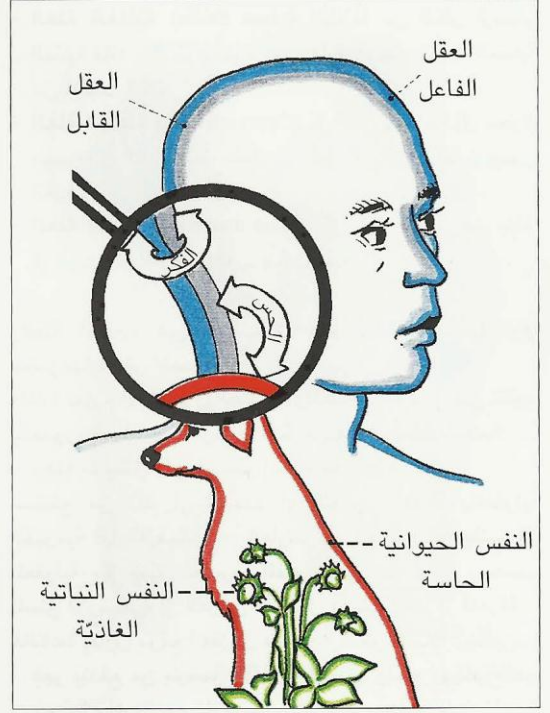
فكل تطور يفترض في تصور أرسطو وجود غاية مسبقة تسير بالجوهر من الإمكانية إلى التحقق الفعلي.

وهنا نلمس عند أرسطو استعارة من أفكار أفلاطون الغائيّة التي تحتل موقعًا أساسيًا في ماورائياته. وانطلاقًا من ذلك يقدم أرسطو العلل الأربع اللازمة لكل تغيير.

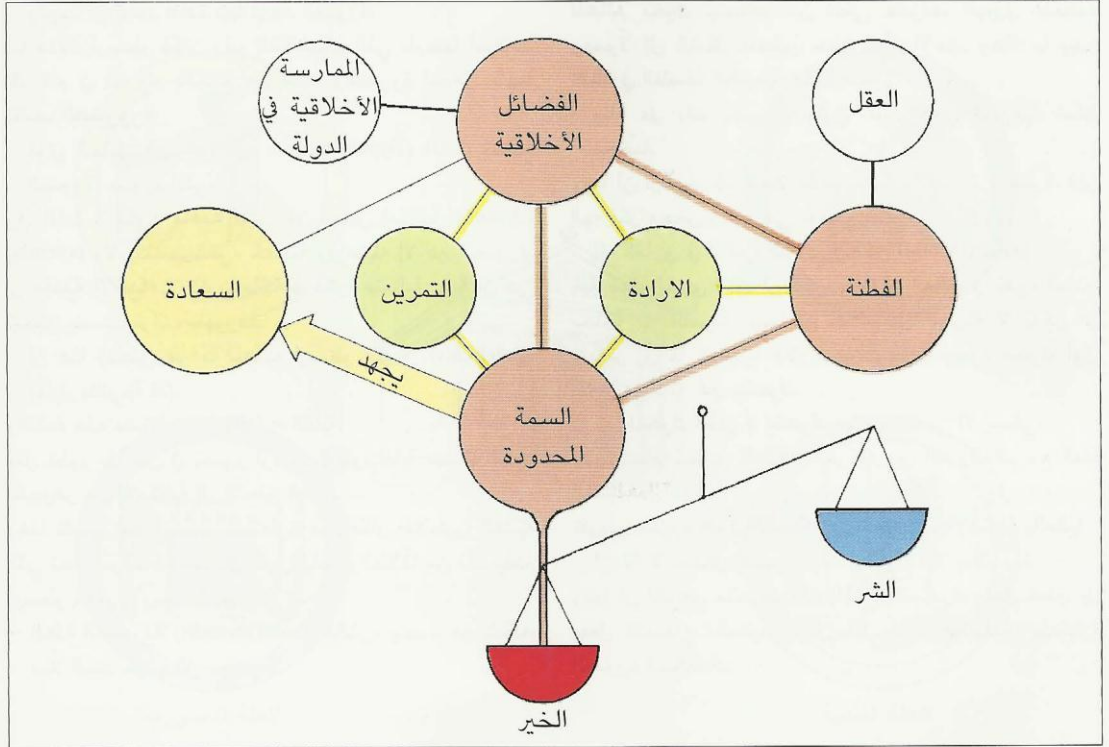
- **العلّة الصورية** (*Causa formalis*) فالشيء يتحدد عبر شكله، مثلاً البيت من خلال تصميمه.



B الفضائل الأخلاقية هي الحد الوسط بين طرفين خاطئين



A علم النفس



C الموقف الأخلاقي

أما الفطنة (Phrónesis) فهي الأمر الحاسم في السلوك الإنساني الذي يفصل بين الفضائل العقلية والفضائل الأخلاقية.

أما الفضائل الأخلاقية فيجدها المرء مسبقاً. فهي ماثلة في النظام القائم في المجتمع وفي الدولة (المدينة). وهي تكتسب مشروعيتها من خلال التقاليد ومن خلال القبول العام بها (التبصر - السخاء).

يشكل التمرس بالقيم السائدة في المدينة بالنسبة إلى أرسطو جزءاً أساسياً من التأقلم الخلقي.

ومن التمازج بين الفطنة والفضائل الأخلاقية ينشأ السلوك الخلقي عند الإنسان:

«... إذ إنه لا يمكن أن يكون المرء صالحاً بالمعنى الجوهري دون الفطنة، كما لا يمكنه أن يكون فطناً دون الفضائل الأخلاقية».

من هنا يقع على عاتق الفطنة أن تكون الوسيلة الصحيحة والطريق إلى المعرفة التي تقود إلى الخير. في حين أن الفضائل الأخلاقية هي التي تقترح هذا الهدف.

وكلاهما معاً يحدّد الإرادة (bûlesis) باتجاه الخير إذ إنهما وبواسطة التفكير يوجهان الجهد باتجاه الهدف. فهكذا تنمو الجهود الطبيعية وتسيطر العواطف. أما حريّة الإرادة فسؤال لم يطرحه أرسطو.

«والآن إذا كانت الفضائل الأخلاقية تصرفاً تابِعاً للإرادة والإرادة جهداً قائماً على الفكر، فإن التفكير يجب أن يكون صحيحاً. والجهد يكون قوياً حين يكون القرار جيداً. ويجب أن يكون ثمة وحدة بين الفكر وبين الجهد الذي يبذل».

أما اللافت في موقف أرسطو فهو اعتباره أن السلوك الخلقي (Héxis) لا يكون تابِعاً للتفكير، بل يحصل عبر الممارسة: من خلال التمرس والعادة والتعلم.

من هنا يعتبر حكم الخبرة ونموذجها بمثابة الأمر الذي به تتحدد الفضيلة.

من حيث المضمون تتحدد الفضيلة الأخلاقية باعتبارها وسطاً (mesotés) بين حدين خاطئين. على سبيل المثال:

الشجاعة وسط بين الجبن والتهور.

والاعتدال وسط بين البلاهة والمتعة.

والكرم وسط بين البخل والتبذير.

أما العدالة فقد أعطيت أهمية خاصّة باعتبارها الفضيلة الأفضل بالنسبة إلى الجماعة. فهي تعني بتوزيع عادل للخيرات وللشرف في المجتمع، هذا من جانب، ومن جانب آخر، باعتبارها فضيلة مُصلِحة فهي تقوم بإصلاح ما يُقتَرَف من أخطاء.

ومن الفضائل الجوهريّة أيضاً، يشار إلى الصداقة وبها يُعزّز المرء من الوجود الفردي إلى الوجود الجماعي.

يُميّز أرسطو في تصوره لعلم النفس بين أجزاء ثلاثة من النفوس إلا أنها تنتمي إلى الترتاب في الطبيعة:

النفوس المغذية، أو النفس النباتية،

النفوس الحاسّة، أو النفس الحيوانية،

النفوس العاقلة، العقل، وهي ما لا نجده إلا عند الإنسان.

وظيفة النفس النباتية أن تؤمّن الغذاء. وتؤمن النفس الحيوانية الإحساس والحركة المكانية. أما العقل (Nous) فتوكل إليه المهمة التفكيرية.

إلى ذلك فإن النفس ككل هي المبدأ المشكّل للجسد.

«إن النفس هي الكمال الأعلى... لقوى الجسم الحي».

والعقل يحتل مركزاً خاصّاً:

ويمكن تقسيمه إلى عقل قابل وعقل فاعل. حيث يشكل الأول المادة (القوة) والآخر الشكل (الفاعل).

في هذا التقسيم يتولّى العقل القابل، الذي يربط الإدراكات بالجزء الثاني من النفس، قبول الصور المعقولة. أما العقل الفاعل فهو المبدأ المحرك لكل نشاط النفس الناطقة.

خِلالاً لأجزاء النفس الأخرى فإن العقل الفاعل لا يكون مربوطاً بالجسد وهو بالتالي عقل غير قابل للفناء.

ولكن وبما أن التعقل لا يكون إلا بالارتباط بالإحساس فإن العقل بعد الموت لا يكون عقلاً فردياً (خِلالاً لأفلاطون).

إن غرض الأخلاق عند أرسطو هو مجال الممارسة البشرية والسلوك الذي يستند إلى حرية الاختيار. وبذلك تنفصل الأخلاق عن الفلسفة النظرية التي تعالج ما هو أزلّي وغير خاضع للتغير.

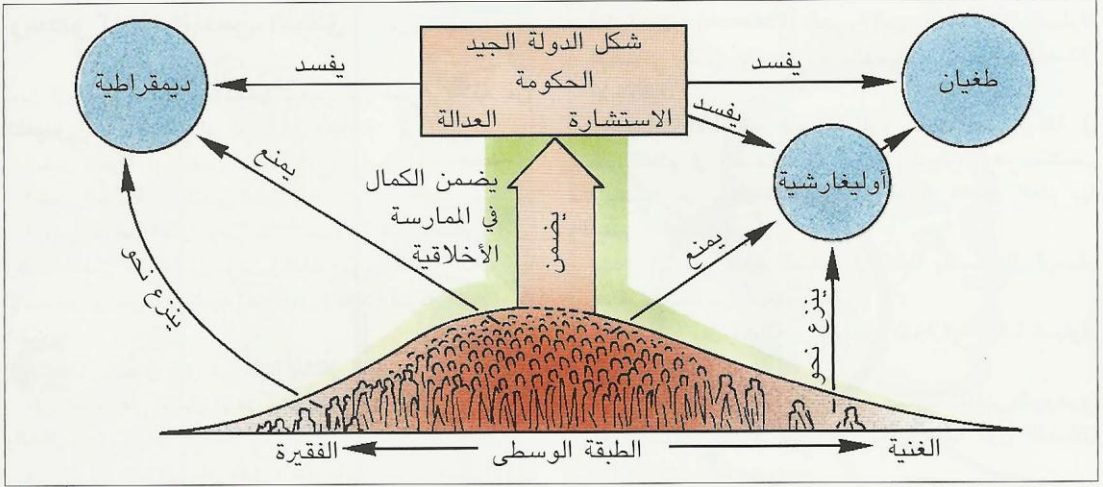
بالفطرة تسعى كل ماهية إلى الخير الخاص بها. وبه تستكمل كمالها.

والخير الإنساني هو فعل النفس بحسب ما فيها من عقل.

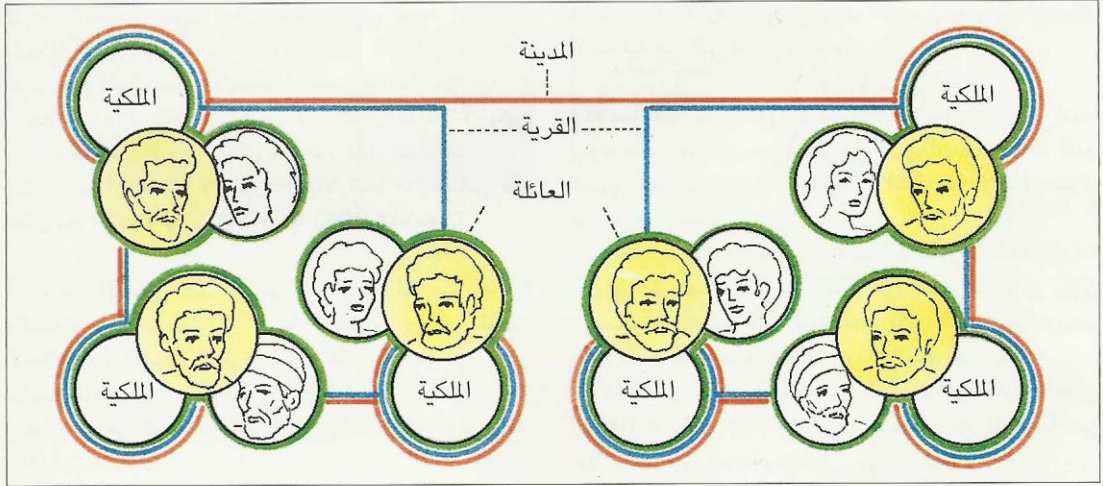
وفي فعل الخير يجد الإنسان سعادته (Eudamonie) ويعتبر ذلك غاية سلوكه ولا علاقة له بالأمر الخارجي. وهكذا يقول أرسطو في الأخلاق إلى نيقوماخوس:

«إذا اعتبرنا أن العمل المميز الذي على الإنسان القيام به هو أن يمارس الحياة بشكل معين، وأن يحدد عبر ذلك انفعال النفس والممارسات المستندة إلى العقل... وحين يصبح الواحد متميزاً إذ يحقق ما عنده من نشاط خاص، فإن الخير بالنسبة إلى الإنسان هو أن يعمل بموجب قوة العقل وعلى أساس ما يتميز به (العقل) من قدرات».

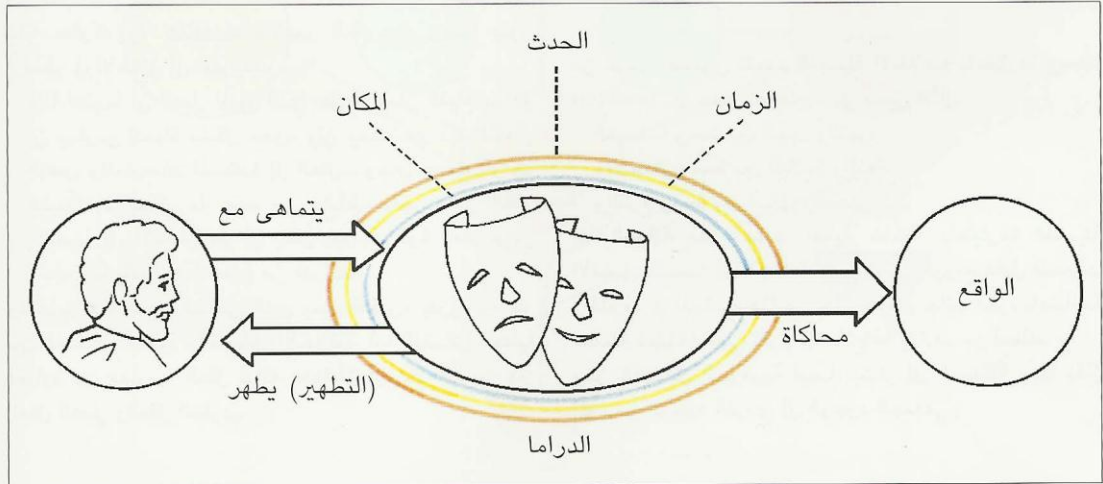
ولتحديد هذا الخير الخاص الذي يُميّز النفس، يفرّق أرسطو بين الفضائل العقلية والفضائل الأخلاقية. أما الفضائل العقلية فعبارة عن ممارسة العقل لذاته. علماً أن أرسطو قد ميز بين العقل العملي والعقل النظري.



A مسألة شكل الدولة



B من المواطن مرورًا بالعائلة إلى القرية ثم المدينة (Polis)



C الدراما عند أرسطو.

أرسطو ٤/ السياسة - الشعر.

من حيث المبدأ لا يقدم أرسطو في الأنظمة الصالحة نظامًا على آخر. أما أكثر الأشكال قابلية للتطبيق وأكثرها ثباتًا فهو النظام **الديمقراطي** (حكم الشعب المعتدل). والنظام هذا مزيج مما في الدساتير الأخرى من حسنات. يتطابق ذلك مع المبدأ الذي صاغه أرسطو في الأخلاق من حيث اعتباره الفضيلة وسطًا بين طرفين، أو بين حدين متطرفين.

«إن الجماعة المدنية الأفضل، هي تلك التي تقوم على مبدأ اعتماد الحد الأوسط... فهي بذلك المرجحة وهي التي تمنع طغيان الطرفين».

عدا ذلك يخلص أرسطو من تحليله إلى النتيجة التالية: إن شكل الدولة الأفضل هو الشكل الذي يتوافق مع حاجات كل بلد ومع مصلحة وحاجات مواطنيه بالشكل الأفضل.

من أجل استتباب **النظام الداخلي**، يعترف أرسطو بأن على الأسرة أن تتصرف كما يتم التصرف في الملكية الخاصة. والأسرة وحدة أولية، قياسًا على القرية. والقرية أولية قياسًا على الدولة. ولذلك يجب إثارة الأسرة حتى لو كانت الدولة هي التي تتحمل مسؤولية **تربية** الناشئة بشكل أساسي. وفي الملكية الخاصة يسلك أرسطو أيضًا الطريق الوسط، فهو يرفض الاشتراك في الملكية (تبعًا للنموذج الأفلاطوني). إنه اختار الطريق الوسط مع لفظة خاصة إلى إسبارطة حيث «الملكية تبقى خاصة، أما الانتفاع منها فيظل عامًا».

حماية للبنية الداخلية للمجتمع، يحبذ أرسطو **العبودية** واللامساواة بالمطلق (حتى بين الرجل والمرأة) وهذا ما يعتبره من الأمور الطبيعية. أما بين الرجال الأحرار فإن المساواة هي التي تسود.

ومن فروع الفلسفة العملية نجد **فن الشعر**. ففي المؤلفات التي عالجت هذا الموضوع يقدم أرسطو نظرية في الشعر تشمل بخاصة المأساة التي لا مجارة لأثرها. أما مفاهيمه فهي:

- **المحاكاة** (mimesis): على الفن أن يكون نسسخًا للحقيقة. لا إعادة كتابة لها (خلافاً للتاريخ).

- **وحدة الحدث والزمان والمكان**: يجب أن يكون الحدث موحدًا، منطقيًا ومنفردًا ويجب أن تكون مدته محدودة بيوم واحد.

- **التطهر** (Katharsis): على الفن أن يصفي المشاهد. وذلك من خلال تماهيه مع العرض، وبذلك يقوم المشاهد بتنفيس عواطفه بإفراغها على صعيد آخر.

من ناحية **الأثر التاريخي** يمكن مقارنة أرسطو بأفلاطون وبكانط من العصر الحديث. في العصور الوسطى أصبح أرسطو أساس الفلسفة السكولائية. وحتى عتبة العصر الحديث ظلت أعمال أرسطو تعتبر من الأعمال المعصومة.

نجد عند أرسطو في معالجته **لنظرية الدولة** بعض معالم طريقته وبعض جوانب من جوهر نظريته. خلافاً لأفلاطون يستند أرسطو التجريبي في جزء كبير من معلوماته إلى دراساته المقارنة.

من هنا يُنسب إليه تحليله ١٥٨ شكلاً من الأشكال الدستورية، إلا أنه لم يصلنا إلا بعض الأجزاء المتعلقة بدولة أثينا.

ومن جهة ثانية يتقاسم الأستاذ والتلميذ معايير **الواقعية**. فأفلاطون صمم دولته في إطار ما هو مثالي. أما أرسطو فيرسمها في إطار الممكن.

«علينا ألا نضع نصب أعيننا الدولة الأفضل فقط، بل الدولة الممكنة».

خلافاً لأفلاطون لا يرى أرسطو أن السبب في قيام الدولة مرده إلى ضعف الفرد، بل يرده إلى الميل الفطري عند الناس لتكوين الجماعة. نذكر بعبارة:

«إن الإنسان مدني بالطبع» (antropos phýsei Politikōn zoon).

حتى اللغة بنظر أرسطو تعتبر علامة على كون الإنسان لا يسعى إلى مجرد البقاء، بل في ذلك إشارة إلى الجماعة التي تكتمل عبر ما هو نافع وخير وعادل.

ومثل أفلاطون يرى أرسطو واجب الدولة في تأمين الكمال الخلفي للمواطنين، وقوامها يهدف إلى تحقيق حياة سعيدة وخيرة. وفي الدولة فقط يمكن لفضائل الأفراد أن تتحقق وأن تكتمل.

تشكل الدولة من تعاقب جماعات كبيرة ومتعددة:

وفي الأصل تتكون الجماعة من أزواج (الرجل والمرأة، الأب والأولاد، السيد والعبد)، هؤلاء جميعًا يشكلون الأسرة ومن الأسر تتكون القرية ومن ثم المدينة التي هي عبارة عن ترابط عدد من القرى. (لوحة B).

وحدها المدينة هي التي تضمن الكفاية للجماعة، (أي الاستقلال وتأمين الكفاية) بالنسبة إلى الجماعة.

يعتبر الدستور المبدأ الذي به يتحدد شكل المدينة - الدولة. «إن الدولة هي جماعة المواطنين التابعين لدستور محدد».

يقسم أرسطو، كما أفلاطون، الأشكال الدستورية إلى ثلاثة صحيحة وإلى ثلاثة أخرى فاسدة بحيث يكون الواحد منها غلافًا للآخر.

الملكية والطغيان.

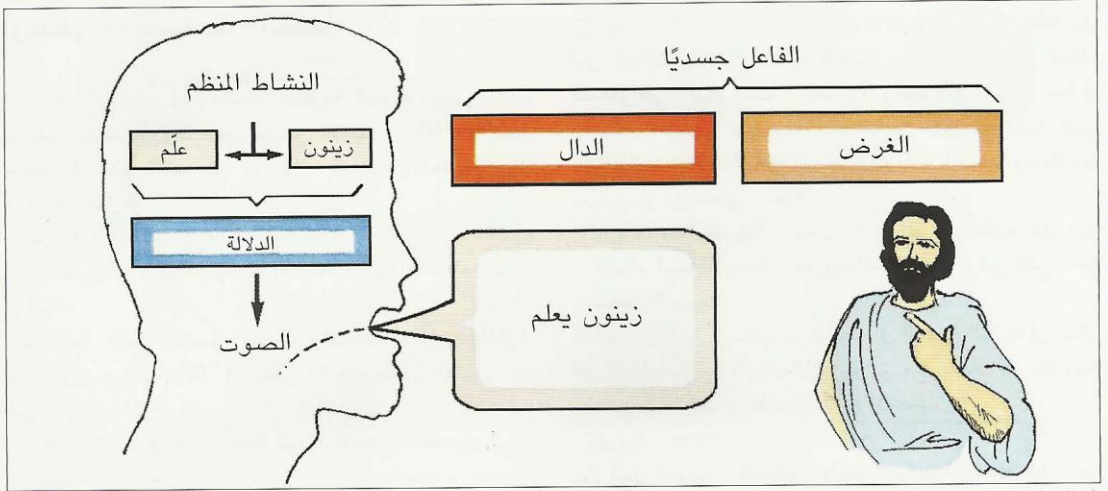
الأرستقراطية والأوليغارشية.

حكم الشعب والديمقراطية.

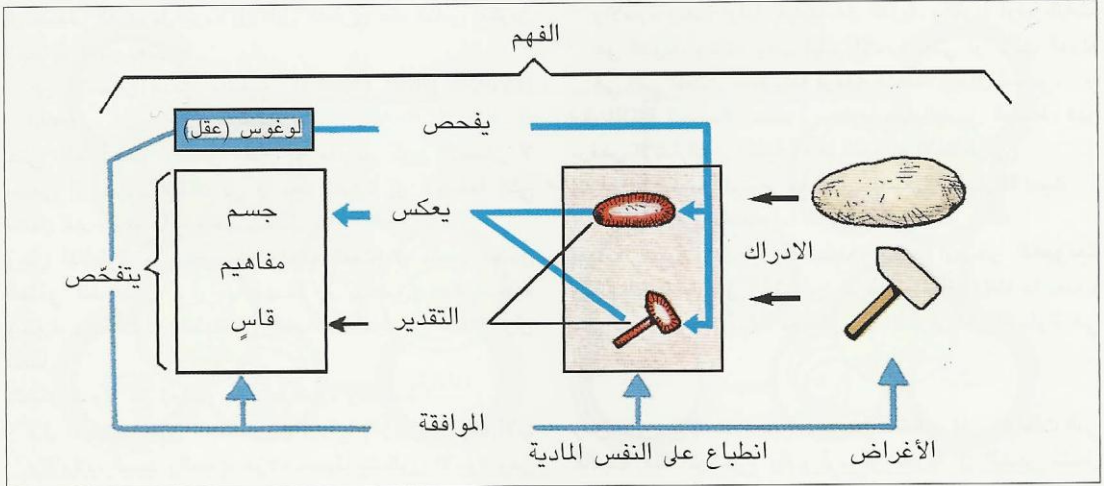
أما معيار الترتيب فيها فيخضع للعدد الذي يتولى سدة الحكم.

الواحد - البعض - الجميع.

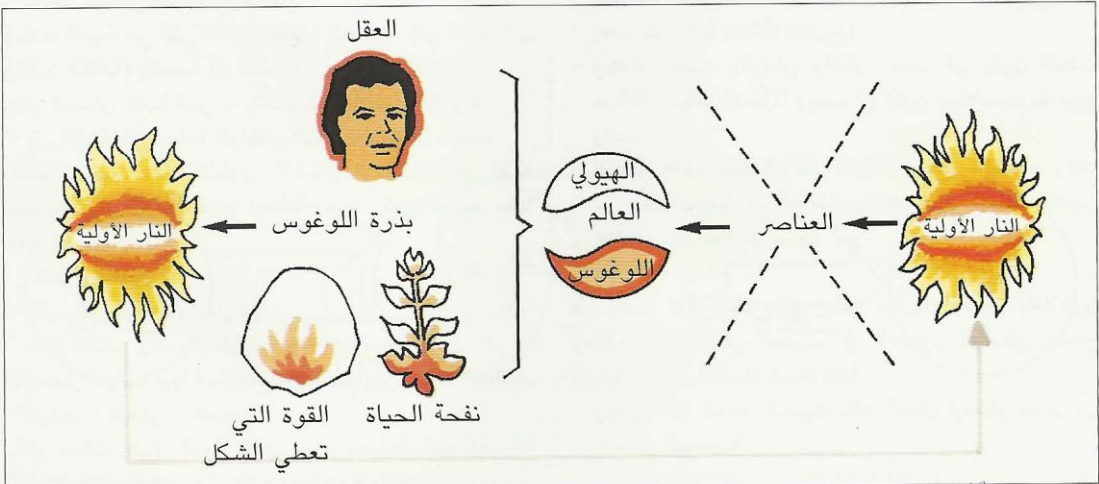
يعتبر صالحًا شكل الدولة الذي يخدم مصلحة الجماعة وأما الأشكال الفاسدة فهي التي تتبع مصلحة الحكام.



A النظرية الرواقية في اللغة



B النظرية الرواقية في المعرفة



C الفيزياء الرواقية: أدوار العالم

الكلمة إلى zen = حياة.

وفي نظرية الدلالة يميز الرواقيون بين الدالّ والمدلول والموضوع الواقعي. فالدالّ هو شكل صوتي، يرتبط بالصوت ويتأثره باعتباره جسمًا. أما الموضوع فينتهي إلى الفضاء الطبيعي. أمّا الدلالة (Lektôn) فهي خلاف ذلك غير جسمانية. إنها نتاج النشاط الذهني الذي يحدثه العقل انطلاقًا من تعبير صوتي للغة مليئة بالمعنى: «الكلام هو إحداث تعبير صوتي يعبر عن مفكر به».

تنطلق **نظرية المعرفة** عند الرواقين من منطلقات مادية: تغير الإدراكات حالة نفسنا المادية (كريسبوس) أو إنها تطبع فيها كما تطبع في الشمع (زينون). يرتبط الانطباع الناشئ بانطباعات أخرى. ومن الطبيعي أن تنشأ المفاهيم عن انطباعات مختلفة عامة، وهذا ما يطلق عليه الرواقون اسم (Prólepsis) (الانطباعات المسبقة). وبفضل نشاط العقل أيضًا (Logos) تتحول التصورات إلى مفاهيم. ولا تحتاج المفاهيم إلا لموافقة اللوغوس. وهكذا يكون الفهم ممكنًا. تفترض معرفة الشيء نسخًا مطابقًا للطبيعة له في النفس، على أن يقوم العقل بنشاطه السليم بتأكيد ذلك. إن المعرفة هي فهم لا يقبل أيّ اهتزاز، ولا أي رفض من قبل العقل (Katálepsis) = تشنج.

في **الطبيعيات** لا يعترف الرواقيون بالوجود إلا لما يفعل أو يتألم أي للجسم. والمنفعل هو ما يتوافق مع المادة (الهيولى)، والفاعل ما يتوافق مع اللوغوس. إن اللوغوس هو العقل الكلي الذي يسري بوصفه نفسًا في المادة الخالية من الصفات، وهو بذلك يؤثر في تطورها. إننا نجد بذور اللوغوس في الموجودات جميعها. وهذه البذور هي التي تؤدي إلى تطور الموجودات تبعًا لنظام موضوع. «يتداخل اللوغوس مع الهيولى ولا ينفصل عنها. إنه يمتزج ويتداخل معها كليًا. يعطيها صورتها وشكلها وبذلك يكون خلقه للكون».

إن العنصر الأول هو النار. ومنه تتطور العناصر الأخرى (الهواء والماء والتراب) والعالم العيني. والنار باعتبارها حرارة تخترق كل شيء وتكون نفسًا حياتيًا. وبذلك تكون أيضًا نفسًا. وقوة تحرك كل ما هو عاقل.

يقول الرواقيون بتصور دائري: فكما ينشأ العالم عن النار، العنصر الأولي، فإنه يستحيل إليها. وبعد هذا الحريق الكلي للعالم، سيتشكل عالم الأشياء العينية المفردة من جديد.

الرواقية ١/ المنطق، الطبيعة.

لعبت **الرواقية**، باعتبارها تيارًا فلسفيًا متفرعًا من الهلينية، حتى العصر الإغريقي المتأخر، دورًا كبيرًا. وبشكل عام يمكن تقسيم تاريخها كما يلي:

- الرواقية القديمة مع المؤسس زينون القبرصي (٣٣٦-٢٦٤ ق.م) وتلميذ كلينتوس (توفي حوالي ٢٢٢ ق.م) وكريسبوس (بين ٢٠٨-٢٨١)، الذي أعطى النظام الكلاسيكي إحكامه الشديد. من هنا كان البيت الشعري القديم:

«بدون كريسيوس لا وجود للرواقية».

- الرواقية الوسيطة: باناسيوس (١٨٠-١١٠ ق.م) وبوسيدونيوس (١٣٥-٥١ ق.م) اللذان قاما بنقل التراث الرواقي إلى روما واللذان أسهما بالتخفيف من حدة قساوة الرواقية في المجال الأخلاقي.

- الرواقية المتأخرة: سينيكا قبل أي آخر (٤ ق.م-٦٥ م) إيكيتيت المعنوق (٥٠-١٣٨) والقيصر مارك أوريلوس (١٢١-١٨٠). أما أهم موضوعاتهم فهي كيفية السيطرة على الحياة والمسائل الأخلاقية. وفي تلك الفترة اعتبرت الرواقية نوعًا من الفلسفة الشعبية.

تقسم الفلسفة في الرواقية إلى منطق وطبيعيات وأخلاق. وقد عبر الرواقيون عن هذه الاختصاصات الفرعية بصورة بستان مليء بالثمار:

فالمنطق يقابل الجدران التي تحمي البستان. والطبيعيات هي الأشجار التي تنمو عاليًا والأخلاق هي الثمار في البستان.

يتناول **المنطق** الرواقي، إلى جانب المنطق الشكلي، أبحاثًا في نظرية اللغة وفي نظرية المعرفة.

وسع الرواقيون علم القياس عبر إضافة خمسة أقيسة شرطية وتاليًا منفصلة، ومنها تستخلص جميع النتائج الصحيحة وبذلك تكون المتغيرات لا من المفاهيم بل من الأقوال:

١- إذا كانت A، تكون B. الآن A موجودة إذا B موجودة أيضًا.

٢- إذا كانت A، تكون B. الآن B غير موجودة إذا A تكون غير موجودة.

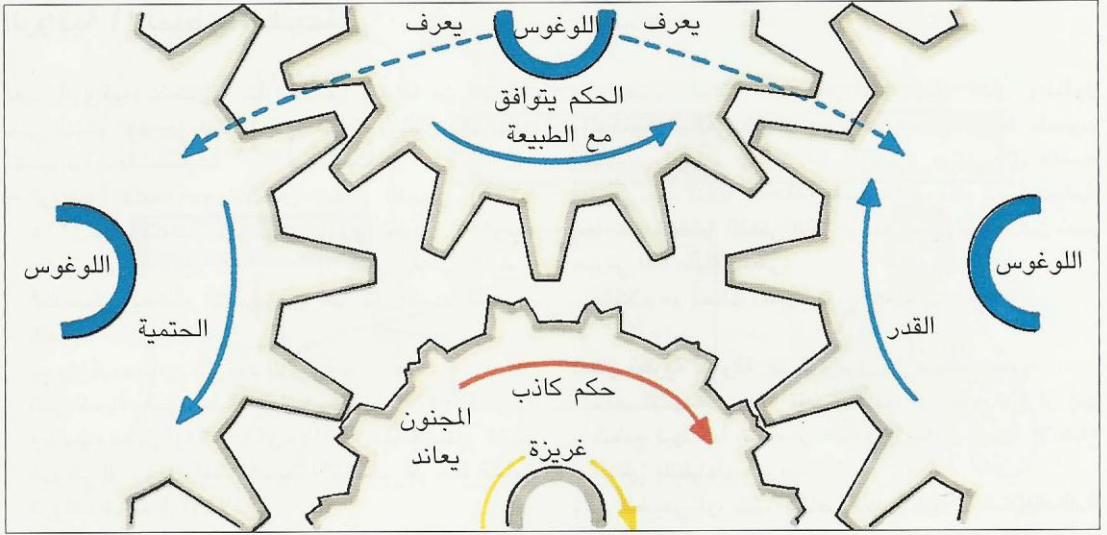
٣- لا يمكن A، و B أن تكونا معًا. الآن A موجودة إذا B غير موجودة.

٤- إما A أو B. الآن A موجودة إذا B غير موجودة.

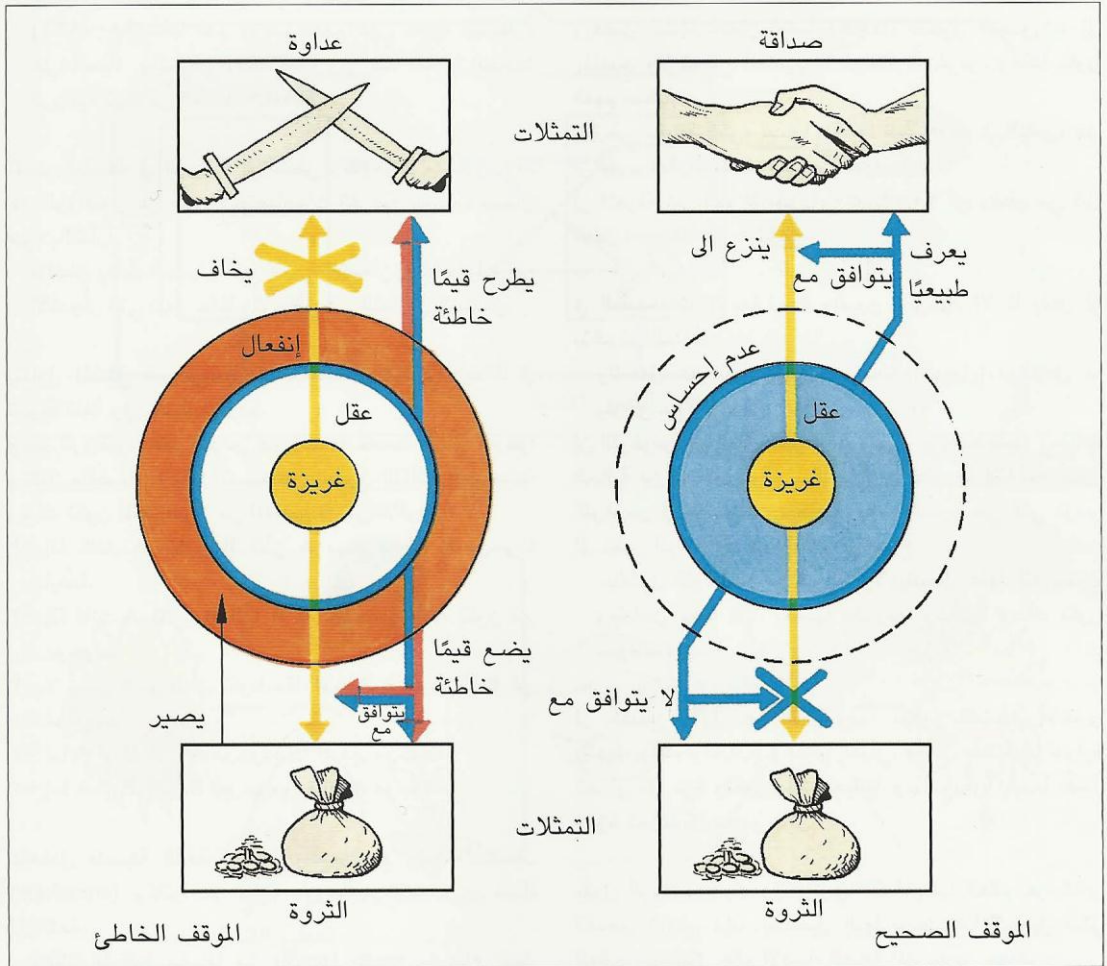
٥- إما A أو B. الآن B غير موجودة إذا A موجودة.

تتعامل فلسفة اللغة عند الرواقين مع نشأة الكلمات (etymologie). وكانوا على قناعة بأن عليهم الكشف عن نشأة كل كلمة.

وهكذا اشتقوا مضافًا من «zeus» (zenós) بإرجاع أصل



A الحتمية الرواقية



B الأخلاقيات

يوافق على الغرض منها.

إن فهم القيمة الحقيقية للأشياء تحد من الاندفاع لتحقيق خيرات باطلة كما يجنبنا الخوف من مساوئ وهمية. وإلى ذلك تنتمي المعرفة التي لا ترى في الخيرات الخارجية أية قيمة بالنسبة إلى السعادة.

«ينشأ الانفعال حين يستطيع الفعل أن يُبطل غريزة... وأن يضع هدفًا ويعلن إقصاء...» (M. Hossenfelder).

يقسم الرواقيون الأشياء إلى جيدة وسيئة وحيادية (adiáphora). تعتبر الفضائل جيدة. أما أضرارها فسيئة. أما المحايدة فهي كل الأمور الأخرى التي لا توصل إلى السعادة. وقد تكون الأشياء محايدة بشكل كلي. عدد شعر الرأس على سبيل المثال. أو قد تكون مما يمكن تقضيله، أو تكون ظالمة. ما يجب تقديمه هي الأشياء التي تتفق والمسار الطبيعي. وبما أنه يتوجب علينا أن نختار بين الأشياء المحايدة، فعلينا أيضًا أن نختار ما هو طبيعي. كأن نقدم الصحة على المرض على سبيل المثال.

وهكذا ميّز الرواقيون أيضًا بين أنماط السلوك.

فثمة سلوك جيد (ما ينبع من فهم صحيح) وثمة سلوك سيء (ما ينبع من فهم خاطئ).

أما ما يقع وسطًا بين هذين النمطين فهو ما يسمونه بالسلوك المكتسب. خاصة حين يحقق هذا السلوك استعدادًا طبيعيًا. لا يتوافق هذا النمط مع أي تفهم بل يحقق خيرًا طبيعيًا.

إن الفضيلة هي الأمر الحاسم في تحقيق السعادة. وهي تقوم على الفهم الخلقي لطبيعة الأشياء. ومنها تنشأ الفضائل الأخرى (العدالة - الشجاعة الخ).

والفضيلة كمعرفة يمكن تعلمها ولا يمكن أن تُنسَى.

لا حدّ وسطًا بين الفضيلة ونقيضها. فالسلوك إما يكون تابعًا للفهم أو لا يكون.

وعلى العقل السليم يقوم السلوك القويم إن في الأشياء أو في الغرائز. والتناغم الذي يتم التوصل إليه هو السعادة.

من الأفكار - الأساسية عند الرواقيين نجد نظرية الكُفَل (oikeíosis).

فحواها أن الجهد الخلقي الذي يبذله المرء إنما يكون بالأساس جزءًا من استعداده الطبيعي ويقوم على التوجه إلى معرفة ما في الإدراك الذاتي من أمور ذاتية. فالمرء يحصل على الأمور التي تتوافق وطبيعته ويميز بين الأمور التي يمكن تحملها والأخرى الضارة. من هنا يسعى كل كائن حي إلى صون نفسه.

مع التقدم بالعمر يزداد الإنسان معرفة بأن العقل هو الماهية الطبيعية الحق التي يتميز بها.

ثم إن التخصيص يوسع مجال النشاط الخلقي ليلبغ الجماعة: فالفرد لا ينتمي إلى نفسه فقط، بل إلى الأهل والأصدقاء الخ... وأخيرًا إلى الإنسانية بأسرها.

يدور علم اللاهوت الرواقي حول اللوغوس:

إن الله هو القوة الأصلية الخالقة. إنه السبب الأول في كل وجود. إنه اللوغوس الذي يحمل في ذاته قوى البذور العاقلة لكل موجود.

يطلق اسم الله أيضًا على النار التي تعطي الشكل وعلى اللوغوس الذي يعطي النظام وعلى زيوس. يعتبر الرواقيون الكون الذي يضم الحياة والفكر بمثابة جوهر حيّ ذي روح إلهية.

ينتج عن تميز اللوغوس بصفات عقلية نظام أشياء وأحداث نمائي كامل التخطيط:

«من هنا يأتي التفكير بعالم كامل نمائي كامل التنظيم، بحيث يكون ترابط الكل انعكاسًا لنظام مليء بالمعاني. ويكون صادرًا عن قوة إلهية واحدة مقدرة سلفًا وتوضع حيز التنفيذ على مراحل». (M. Forschner).

إن النظام المقدر سلفًا هو ما يسميه الرواقيون **بالقدر** (باليونانية heimarméne وباللاتينية Fatum). أما الهدف المقدر لذلك سلفًا فهو ما يعرف **بالعناية الإلهية** (Prónoia, Providentia) وتاليًا لا يمكن التخلص من الضرورة في هذا العالم.

كذلك تعتبر السببية، كما تعتبر المسيرة الغائبة المقدرة سلفًا في العالم الخارجي، من الأفكار الأساسية في **الأخلاق** الرواقية. وبما أنه لا يمكن التصرف بالخيرات الخارجية، فإن السلوك الداخلي هو الشيء الوحيد المتبقي والخاضع لسلطة الإنسان. ويكتب سينيكا:

«إن من يتمتع بالإرادة هو الذي يقود القدر، ومن لا يتمتع بالإرادة سحقه القدر».

إن المجال الخارجي الحر الذي يترك للإنسان لا يتعدى، تبعًا لذلك، التفاعل المشترك.

يكمن **هدف** الإنسان في العيش بالتوافق مع الطبيعة. وبذلك يبلغ التناغم الذي يقوده إلى السير مع مجرى الحياة وإلى تحقيق السعادة (Eudāmonie).

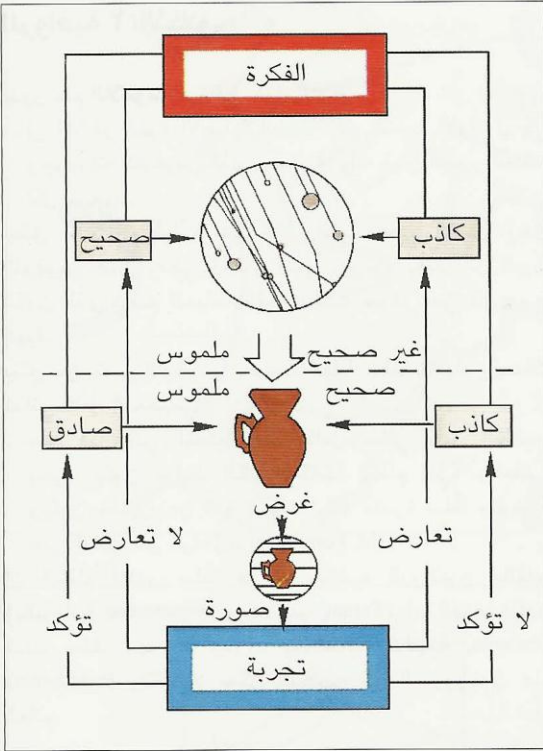
إن بلوغ السعد لا يتحقق إلا حين لا تؤدي الانفعالات إلى الضرر براحة النفس. يعتبر الانفعال بمثابة الإفراط في الغريزة. يستند الانفعال بحسب نشأته إلى تصور يتوافق مع شعور بقيمة باطلة. وبحسب تأثيره يتحول الانفعال إلى هوى. وبما أنه لا يمكن تحقيق موضوعه بشكل كامل يظل الإنسان في حالة من عدم الاكتفاء.

إن المثال الرواقي يكمن في التحرر من مثل هذه الانفعالات. وقد ميّز الرواقيون بين أنواع أربعة من الانفعالات:

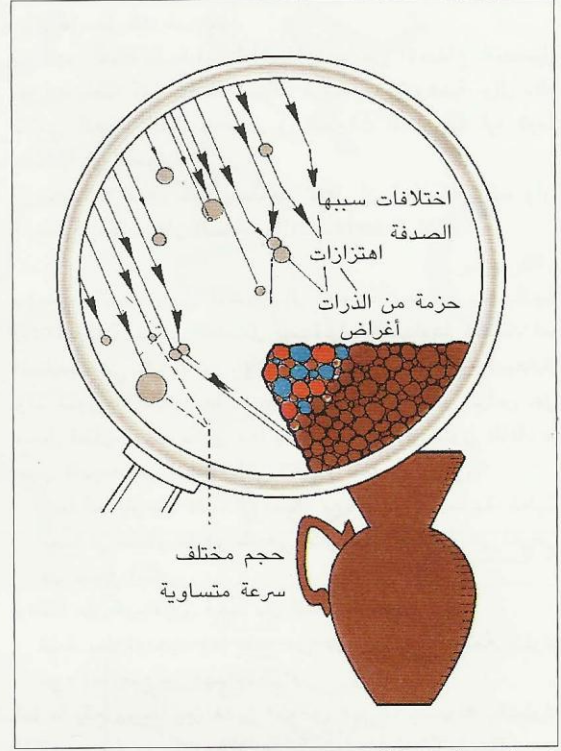
اللذة، الامتناع، الشهوة والخوف.

وبالاستخدام الصحيح للعقل يمكن للإنسان أن يتحاشاها:

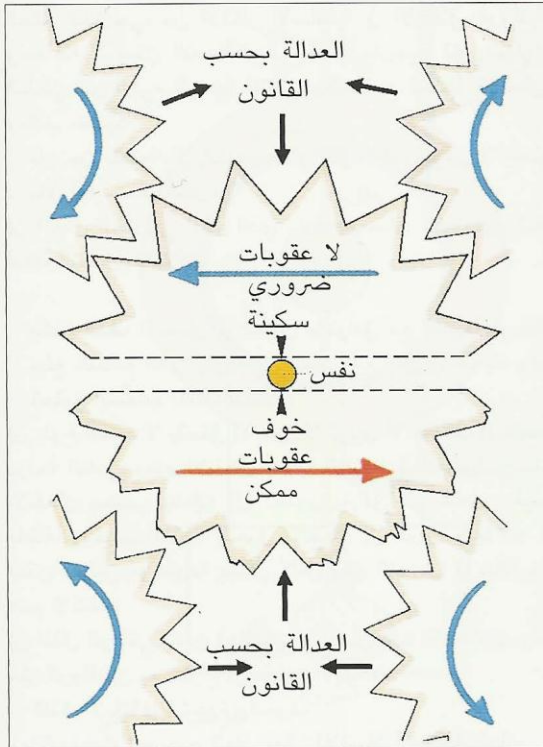
فالغريزة لا تتحول إلى انفعال إلا حين يتمكن العقل من أن



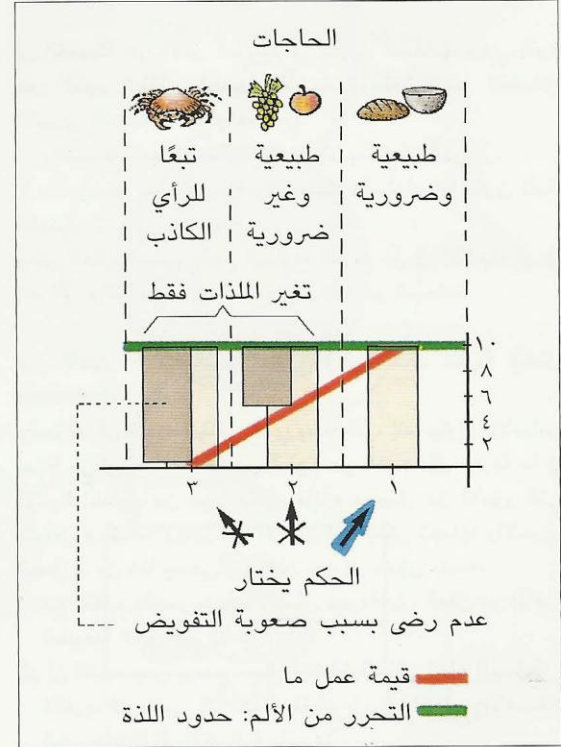
B الطريقة القانونية



A مذهب أبيقور الذري



D نظرية أبيقور في العدالة



C اختار العاقل الخيار الذي يؤمن لذة أكبر

- صحيحة إذا لم يناقضها أي شيء في التجربة الحسية.
فالخلاء على سبيل المثال لا بد من فرضه موجودًا من الناحية المنطقية، كما أنه لا يمكن رفضه عبر الإدراك الحسي.
«إن الخديعة والخطأ إنما يقعان في إطار ما يفكر به إن في إطار العلاقة مع ما يستوجب تأكيدًا أو عدم رفض، ومن ثم فلا يؤكد أو يرفض».

تعتبر الأخلاق الجزء المحوري في نظرية إبيقور. تقوم الأخلاق على مبدأ اللذة. كل كائن حي يسعى للذة ويتحاشى الألم. فهدف الحياة تاليًا هو اللذة التي يحددها إبيقور على أنها غياب الألم والاضطراب. وهكذا لا مجال لحد وسط بين اللذة والألم. وحين يتم تجنب الألم الجسدي (لنقص ما) أو الفكري (القلق)، يتم بلوغ اللذة. وقد فصل إبيقور طريقة بلوغ اللذة. إن تأمين الحاجات الأولية من خلال تجاوز الجوع والعطش إلخ لا يؤدي إلى ازدياد اللذة، بل إلى تنوعها.

ولذلك يقسم إبيقور الحاجات إلى ثلاث مجموعات:

- طبيعية وضرورية،
 - طبيعية وغير ضرورية،
 - غير طبيعية وغير ضرورية وهي تتحصل بفعل ظن باطل.
- لا يتطلب تأمين حاجات النوع الأول بذل أي عناء. لذلك يعتبر إبيقور القناعة فضيلة هامة، والتفكير يوازن من خلال حساب اللذة زيادة أو نقصانًا، ويتحاشى اللذة التي قد تؤدي إما عبر ألم جسدي أو عبر اضطراب نفسي إلى التسبب بألم أكبر.
- فالنشاط السياسي على سبيل المثال يحمل بنظر إبيقور الكثير من عدم الأمان في مجرى الحياة. لذا فهو ينصح بحياة التستر.

من أجل الطمأنينة (ataraxie) ولحياة صحيحة دون اضطراب لا بد، إلى جانب تجنب الألم الجسدي، من تحرير النفس من الاضطراب والارتباك. تساعدنا الفضائل على ذلك.

فالحكيم على سبيل المثال يتوجه نحو العدالة. ذلك أنه لن يكون أكيدًا على الإطلاق من عقاب المجتمع.

أما السلوك العادل فيتميز في ما اصطلح الناس عليه من أجل تأمين ما هو في وسعهم. لذلك لا بد من «استخدام الحكمة... التي تعتبر بالنسبة إلينا أفضل قائد نحو اللذة». (شيشرون).

إن التخلي عن الآراء الخاطئة يصب في خانة تحاشي القلق الذي يهدد الطمأنينة.

يرى إبيقور أن لا تدخل للآلهة في سير العالم، إن لهم وجودًا سعيًا لا يعكز هدوؤه «بواجبات» متعبة.

كذلك لا يخطر ببال إبيقور أن يكون سير العالم مرهونًا للضرورة أو للقدر.

وضع إبيقور (٣٤٢-٢٧١ ق.م.) نظرية تعتمد بشكل أساسي على الممارسة. وكان لمدرسته لاحقًا تأثيرها على هوراس ولوكريتيوس الذي يعتبر كتابه «طبيعة الأشياء» (حوالي ٥٠ ق.م)، إلى جانب بعض حكم ورسائل إبيقور، من مصادرنا الأساسية.

تستند الفلسفة الطبيعية عند إبيقور إلى مبادئ ثلاثة.

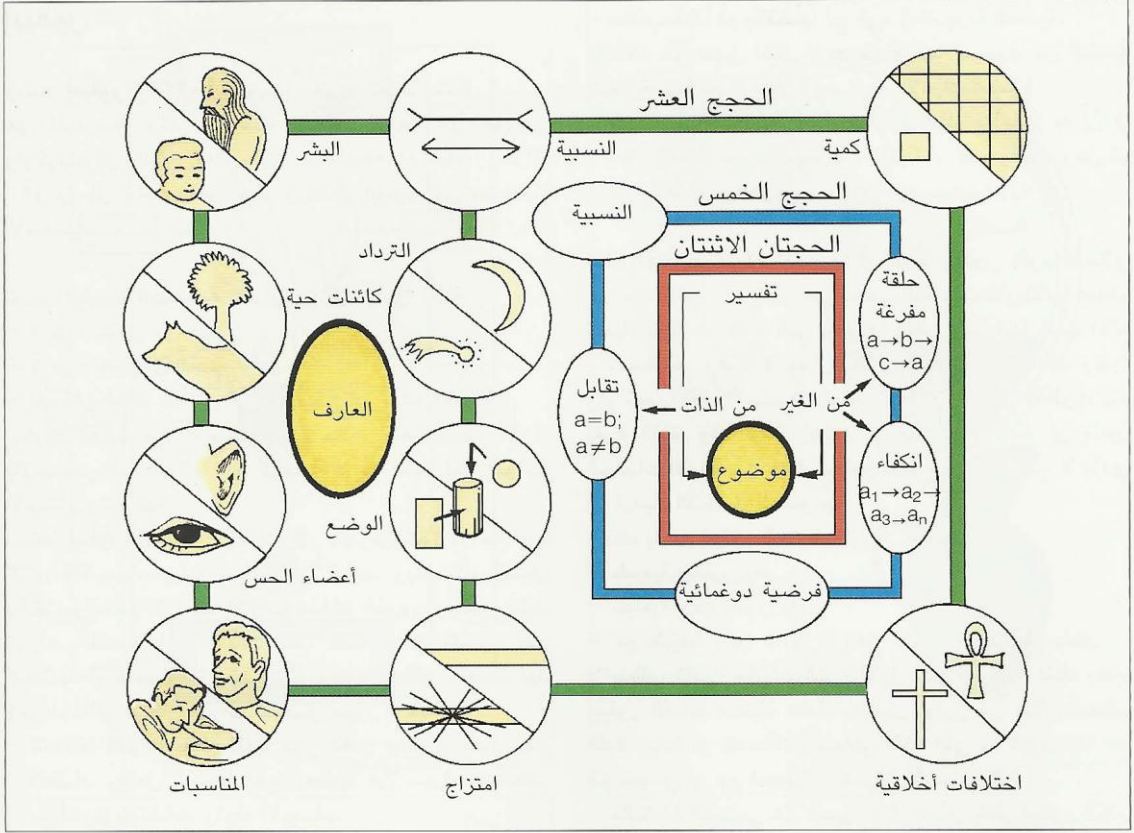
- لا شيء يتكوّن من عدم.
 - لا شيء يؤوّل إلى العدم.
 - لقد كان العالم كما هو الآن وسيبقى على حاله هذه أبدًا.
- يتكوّن العالم من أجسام ومن خلاء. نتعرف إلى الأولى بالإحساس أما الخلاء فهو فرضية لا بد منها لمكان تواجد الأجسام وتحركها.
- استند إبيقور في قوله بالذرات إلى ديموقريطس (راجع ص ٣٣). فالأجسام برأيه مركبة من ذرات. وباستثناء الشكل والثقل والحجم لا تملك الذرات صفات أخرى. رياضياً تقبل الذرات القسمة. أما فيزيائياً فلا. هكذا يمكن تفسير عدم انحلالها في العدم. كما يظهر ذلك وجود أشكال متعددة لها. ومن اختلاف أشكال الذرات تتحصل صور الأجسام.
- تساقط الذرات بفعل ثقلها دون تكسر وبشكل متواز عبر الفضاء. وبفعل الصدفة يغير بعضها من مجراه فتصطدم مع أخرى وتتشابك وتولد الأجسام.
- لا حدود لكمية الذرات ولا للخلاء. ولذلك يفترض إبيقور وجود عوالم متعددة في الكون.

يطلق إبيقور على نظرية المعرفة اسم العلم القانوني. والأساس الطبيعي لذلك هو الصور. تنشأ الصور من خلال انسياب الذرات عبر مساحة الجسم فتحدث في المراقب انطباعاً يبلغ أجزاء النفس ما يولد الإدراك. والإحساسات هي حجر الأساس في المعرفة.

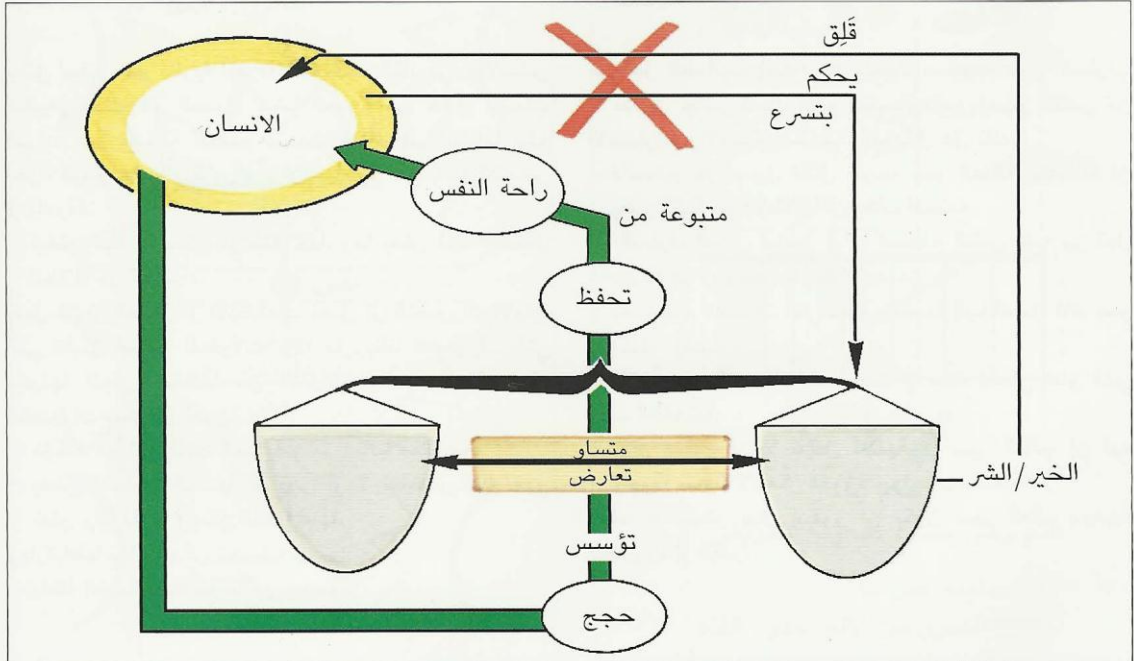
«يعتبر حقًا ما يمكن مراقبته حقًا، وما يمكن فهمه بالتفكير انطلاقًا من المراقبة».

بفعل تكرار الصور أو الانطباعات نصل إلى التصورات الأولية التي تشكل أساس المعقولات. وإذا ما ربطنا التصورات التي يكونها العقل انطلاقًا من الإدراكات الحسية فإن هذه التصورات يمكن أن تكون

- مؤكدة عبر الإدراكات الحسية وتعتبر تاليًا صحيحة.
- بعض التجارب الحسية تتناقض أو لا تتأكد وبالتالي فهي تعتبر رأيًا فارغًا ويمكن التخلي عنها.
- وبارتباطها بما لا يمكن تحسسه فهي
- باطلة إذا تناقضت مع ما هو محسوس.



A الحجج بحسب ساكتوس امريكوس



B التصور الشكي بحسب بيرون

مثل، «لا شيء قبل» (هذا الزعم قبل الزعم الآخر) أو «ربما» كل شيء غير محدد» الخ...

بذلك تكون صلاحية مثل هذه الشعارات غير دوغمائية، بمعنى أنها تكون بدورها خاضعة للشك وقد تعلقّت المدرسة الشكّيّة البيرونية بظاهرة عدم وجوب خضوع الشكّي للتناقض ما لم يعط حكماً.

فبحسب سكستوس على سبيل المثال، لا مجال للتجادل فيما إذا كان طعم العسل حلواً بمذاقنا له، بل فيما إذا كان حلواً (بالأساس).

انطلاقاً من مسلمات الشكّي، لا بد من التوقف أيضاً عن السلوك. وإذا استحال ذلك كلياً، انتقل الشكّي إلى التجربة المعيشية اليومية. يستوي في ذلك ما تقتضيه الطبيعة وإلزامات الحياة وأخلاق المحيط وتقنيات.

يقدر ما ينحني (بشكل دوغمائي) لهذه الميزات، يستطيع أن يعلق الحكم في السلوك.

مع أركاسيلاوس (٣١٥-٢٤٠) وكارنيادس (٢١٣-١٢٨) عرفت الأكاديمية الجديدة تحولاً شكّيّاً. إن الهدف الأساسي من تعليق الحكم هو الوصول إلى معرفة أكيدة. خلافاً للرواقية (ص ٥٥) جادلت الأكاديمية الشكّيّة وجود تصورات «تشنجية» تجبر المرء على القبول بها.

لا وجود لمعيار في المعرفة، بل للاحتمالات فقط. والتصورات يمكن أن تكون مقبولة فقط أو «ليس لها ما يمنعها». أي أن لا تقع بتناقض مع أخرى. أعلى درجات اليقين غير ممكنة إلا إذا كان التصور قابلاً للاختبار:

لا بد من سر جميع مصادر الخطأ الممكنة والتي يمكن لها أن تكدر الإحساس الطبيعي.

لقد قام م. توليوس شيشرون (١٠٦-٤٣ ق.م) في أعماله بوصف أفكار المدارس القديمة المختلفة وهو يعتبر أبرز ممثل للمدرسة الانتقائية الرومانية.

ومن منجزاته الأساسية - إسقاط نظريات يونانية (أخلاقية - سياسية) على الموقف من الامبراطورية الرومانية.

- صياغة نظرية كلاسيكية حول الحق الطبيعي. يعود الحق الطبيعي بنظر شيشرون إلى الإنسان وإلى العقل الإنساني. مقابل القوانين التاريخية والمتغيرة، يطلق شيشرون القانون الطبيعي غير الخاضع للتغير.

- نقل الأنظمة الفلسفية المتصارعة منذ الفلسفة الإغريقية. يعتبر نقل شيشرون للتصورات الفلسفية اليونانية إلى اللاتينية من أهم الإسهامات في التراث الفلسفي الغربي.

الشكّيّة/الانتقاء (الفلسفة الانتقائية).

ترقى الشكّيّة إلى بيرون من مدينة إيليس (٣٦٥-٢٧٥ ق.م) إلا أن أفكار هذه المدرسة لم تعرض بشكل منهجي إلا من قبل ساكتوس أمبريكوس (٢٠٠-٢٥٠ بعد الميلاد).

«والشكّيّة هي فن التصدي، بكل الطرق الممكنة، للظواهر والمفاهيم، وانطلاقاً من ذلك ومن احتمال الوصول بشأنها إلى أقوال متعادلة، وجوب تعليق الحكم وتالياً تحقيق الطمأنينة».

إن نقطة انطلاق بيرون في فلسفته الشكّيّة هي الربط بين تعليق الحكم (epoché اليونانية) والطمأنينة (ataraxie).

إن سبب الاضطراب والقلق هو الإلحاح في معرفة الأشياء وتقييمها.

إن الاعتقاد الدوغمائي بخبرات طبيعية أو بمساوئ طبيعية يجعل الإنسان مضطرباً وقلقاً. وحين يقوم الشكّي

بتعليق الحكم والوصول إلى نوع من اللامبالاة فإن ذلك سيكون متبوعاً بالطمأنينة، تماماً كما يتبع الظل الجسم.

يرد بيرون، وتالياً مدرسته، السبب في تعليق الحكم حول طبيعة الأشياء، إلى «تضارب الآراء حولها بشكل تتساوى فيه الأقوال سلماً وإيجاباً».

يبحث الشكّيون في إمكانيات التعارض توصلاً إلى التسبب بتعليق الحكم. من هنا يصار إلى مقارنة الظاهرة أو الفكرة بظاهرة بديلة أو بفكرة أخرى.

من أجل ذلك قدم ساكتوس ثلاث لوائح من الحجج (Tropen).

١- تستند الحجج العشر إلى مبدأ النسبية. فيعتبر نسبياً - الذي يتعين عليه الحكم، لاختلاف الكائنات الحية، البشر والحواس والمواقف، وهي التي تلعب دورها في عملية الإدراك.

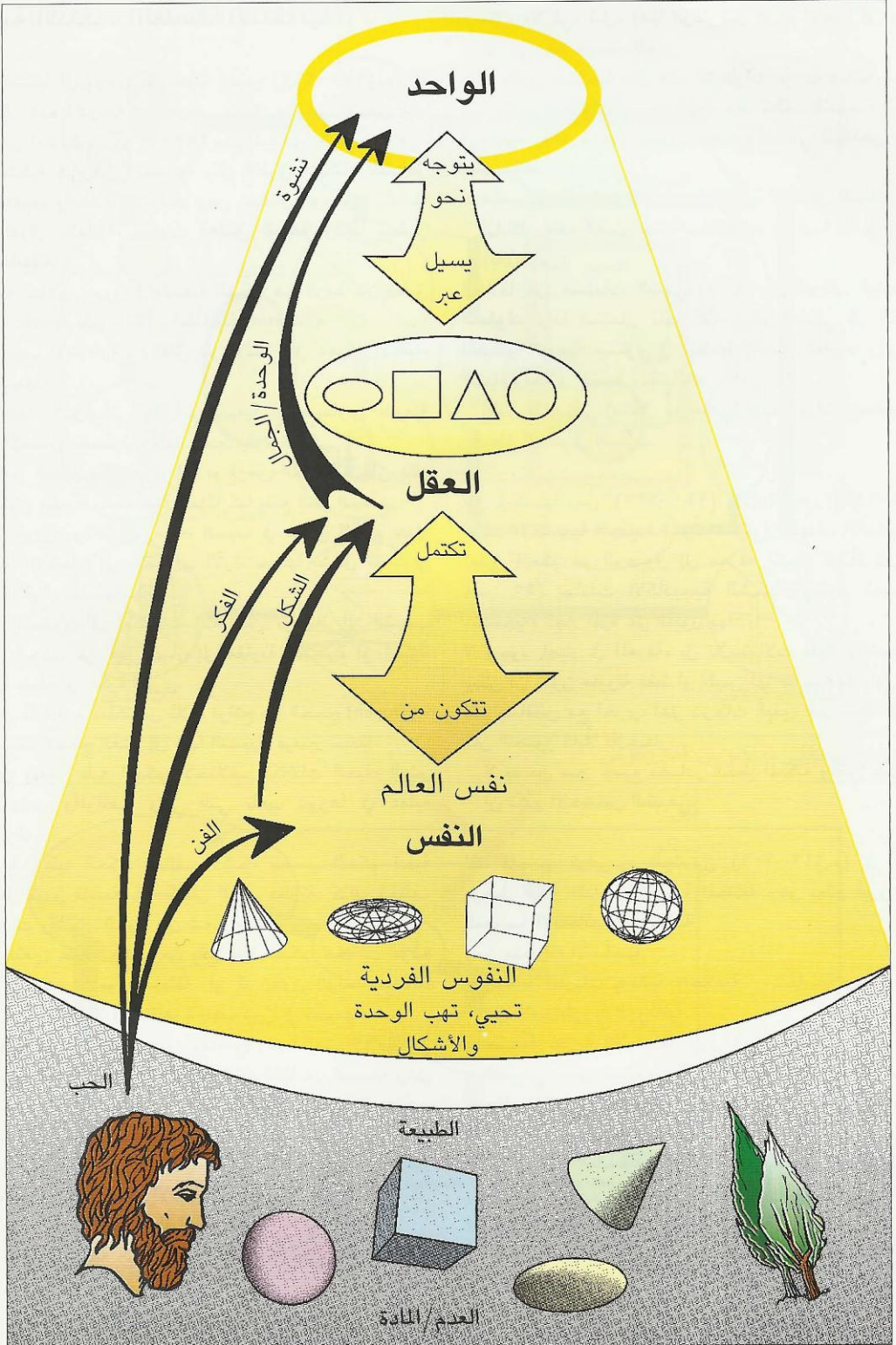
- ما يقع عليه الحكم: تختلف الأشياء بحسب الحكم. فحبة الرمل تبدو قاسية، أما كثران الرمل فطرية. كذلك تختلف العادات وأشكال الحياة بين شعب وآخر.

- من يتعين عليه الحكم ومن يقع عليه الحكم: فبحسب موقع التأمل تبدو الأمور مختلفة. أو قد يكون الواحد مختلطاً بالآخر. ثم إن تكرار الظاهرة يلعب دوراً في تقييمها.

٢- تقوم الحجج الخمس على التناقض ومبدأ الدور اللامتناهي الذي تقع فيه كل محادثة. كما تقوم تالياً على النسبية وعلى المصادرات العقديّة وحجة الدائرة المثقلة في عملية البرهنة.

٣- الحجتان الائتنان: مبدئياً إما أن يُعرّف الشيء من ذاته أو من شيء آخر. والإمكانية الأولى تبدو مستبعدة عبر التناقض الفعلي بين الأشياء، أما الثانية فنعود أيضاً إلى الدور اللانهائي أو إلى الدائرة المغلقة.

تستخدم المدرسة الشكّيّة هذا الشكل المنهجي عبر شعارات



أزليته) ما يلزم من حركة ومن تمايز لازمين للقيام بالتفكير. يحمل نضوج العقل في طياته ثمرة **النفس**. وكما أن الكلمة المنطوقة نسخة عن الفكرة، كذلك تعتبر النفس نسخة عن العقل. يعتبر تأمل العقل لذاته أول انفتاح له باتجاه الخارج. وتقوم النفس بصلة الوصل بين العقلي والمادي. وباعتبار النفس نفساً كلية، فإنها تتخلل الكون، تشكله وتعطيه النفوس، وتمنح العالم انسجامه. وتحمل النفس في ذاتها النفوس الجزئية التي تتحد بالمادة خالقة بذلك الأجزاء المفردة في عالم الأجسام. أما **المادة** فهي برأي أفلوطين بمثابة اللاوجود. فلا شكل لها بذاتها. وهي غير منتظمة ومموجة. إنها أبعد ما تكون عن ضوء الواحد، إلى الحد الذي حدا أفلوطين على التحدث عن «عتمة المادة». إن اتحاد المادة بالنفس يجعلها تتطلع إلى العقل ومنه إلى الواحد الذي انبثقت منه.

يعتبر أفلوطين **الصعود** إلى الواحد بمثابة سيرورة تَطَهَّرُ. والدافع إليها هو الحب للواحد وللأول الأكمل. والتأمل طريق الصعود.

يقودنا الفن على سبيل المثال، عبر الإدراك الحسي للجمال، إلى الإحاطة بالجمال المحض الموجود بشكل خفي. وبالفلسفة أيضاً تعبر النفس عالم الظلال المتمثل في الأجسام لتعود إلى العقل. يكمن التحرر الأعلى بالنشوة الماثلة بالاستغراق بتأمل الواحد.

يمكننا متابعة تأثير أفلوطين في فلسفة بوسبيوس (٤٨٠-٥٢٤) والذي يعرف بأنه آخر روماني وأول السكولانيين. لقد ترجم وشرح وجمع مصادر الفلسفة الإغريقية (وأولهم أرسطو). لقد خلف للمدرسة السكولائية الفهم اللاتيني والاندفاع للتنسيق وأثناء اعتقاله غير المبرر وضع كتاب «عزاء الفلسفة» بشكل حوار إفتراضي مع الطيبة الفلسفة. معتبراً أساس العلاج كامناً في الحوار حول مسألة **العناية الإلهية**:

«هكذا... فإن من يبتعد عن الروح الإلهي يكون قد ورط نفسه في تعقيدات القدر الكبرى... أما إذا التزم بثبات مع الروح الأعلى فإنه... يكون قد أعفى نفسه من معيقات القدر». على المرء أن يعتبر عقله الأساس، وأن يواجه الأشياء الخارجية برباطة جأش. إذ إن القدر السيء قد يكون امتحاناً يقود إلى الأحسن، وقد يكون عقاباً.

تعتبر **الأفلاطونية المحدثه** آخر النظم الفلسفية الكبرى التي تميزت بها العصور القديمة. ففيها يعود الفلاسفة، لا سيما في رؤيتهم الكوسمولوجية، إلى أفلاطون (ص ٢٩-٤٣) مازجين طروحات بطروحات أرسطو وطروحات المدرسة الرواقية. أبرز شخصيات هذه الفلسفة.

- أمونيوس ساكاس (١٧٥-٢٤٢) أستاذ أفلوطين ومؤسس مدرسة في الاسكندرية.
- أفلوطين (٢٠٤-٢٧٠) الذي يعتبر المؤسس الحقيقي للأفلاطونية المحدثه.
- بروكليسي (٤١٠-٤٨٥) الذي يعتبر مدرسيًا، أعطى الأفلاطونية المحدثه وحدتها المنهجية الصارمة.

يمكننا استقاء فلسفة أفلوطين من التسايعيات التي قام تلميذه فورفوريوس بنشرها. وهي تصف كيفية الهبوط من **الواحد** (hen باليونانية) وكيفية الصعود مجدداً إليه. والواحد هذا هو ما يسميه أفلوطين أيضاً بالخير، وهو وحدة مطلقة وكمال مطلق. ومنه تنبثق كل الموجودات، وأيضاً كل كمال. ولا وجود لموجود ما لم يكن له ارتباط بالواحد. للتعبير عن ذلك اختار أفلوطين، بين خيارات أخرى، مثل الشمس:

إن الضوء يرتبط بالشمس دونما انفصال. فلا يمكن فصله عنها. إن الضوء يظل باستمرار لجهة الشمس. وبشكل مشابه لا يمكننا فصل الوجود عن نبعه، عن الواحد.

وبما أن الواحد هو وحدة مطلقة، فإن الطريق المباشر أو المفهومي إليه، غير ممكن.

«إنه ليس من الموجودات، وإلا كان الواحد هنا مديناً في وجوده لغيره... ولا إسم له [يصار] إلى تسميته بالواحد. لا بمعنى أنه شيء ما، ومن ثم واحد. وهو يعرف بما يصدر عنه، بالوجود».

يفيض الواحد بسبب كماله، وهذا ما يطلق عليه أفلوطين اسم «الإشعاع» أو **الفيض**. ثم إن كل مرتبة وجودية تنحل في التي تليها. وبذلك تخسر الوحدة باستمرار وكذلك الكمال، إلى أن يشكل الوجود مع المادة عالم الأجسام.

إن العقل (Nous) هو أول ما ينشأ عن الفيض مشكلاً دائرة الأفكار، أي النسخ الأصلية الأزلية لكل الأشياء. ولذلك فهو أعلى الموجودات. والعالم العقلي هذا يتوجه نحو الواحد، لكنه متميز بذاته.

والعقل حين يفكر يفرض الفصل بين العاقل والمعقولات واختلاف الموضوعات فيما بينها، ولذلك يضاف إليه، إلى جانب مبادئ الوجود القائمة على الثبات والماهية (بسبب

نظرة عامة.

السكولائية. من هنا كان ما تميزت به من جمود شكلي قاسٍ سببًا في النقد الذي وجهته النهضة إلى هذا الشكل من الفلسفة. إن المصادر التي غذت الفلسفة السكولائية هي أوغسطينوس، التقليد الأفلاطوني المحدث (ومنها الكتابات المتوارثة التي تنسب إلى مؤلف مجهول يدعى ديونيسيوس أريوباجينا)، بوسسيوس الذي نقل المنطق الأرسطي ثم وفي وقت متأخر المؤلفات الكاملة لأرسطو.

يمكننا أيضًا تمييز المراحل التالية: مع السكولائية المبكرة (القرن الحادي عشر - القرن الثاني عشر) بدأ بناء الطريقة، أو المنهج السكولائي. مع هذه المرحلة استعر النقاش حول الكليات، وأصبح موضوعه القرون اللاحقة، مرتكزًا على مسألة ما إذا كانت التحديدات العامة (الأنواع والأجناس، الإنسان على سبيل المثال) مسألة قائمة بذاتها مستقلة في الواقع ولا علاقة لها بالفكر، أو أنه لا وجود لها إلا في الفكر.

بالنسبة إلى التطور الذي لحق الفلسفة فيما بعد لا بد من التنويه بما للعالم العربي من أثر بالغ. فما بين العام ٨٠٠ و١٢٠٠ أمنت الثقافة الإسلامية نقل الفلسفة والعلوم اليونانية. وهكذا انتقلت الأعمال اليونانية بترجمة عدد كبير جدًا من المخطوطات التي وضعت بتصرف القرون ألوسطى وما زالت إلى الآن. ومنها أيضًا مؤلفات أرسطو الكاملة.

هذا الاستقبال الجديد لأرسطو هو ما ميّز صورة النهضة السكولائية (القرنان ١٢-١٣). لا أحد يتجاوز معرفة أرسطو. تشير هنا إلى الخصومة التي نشأت أيضًا بين أنصار أوغسطينوس من الآباء الفرنسيين والذين ناصروا الاتجاه الأرسطي من الآباء الدومينكان..

لقد تصدى توما الأكويني لهذا النزاع محاولاً التوفيق بشكل منهجي بين الأرسطوية والفلسفة المسيحية. إن عدم توافق بعض التعاليم الأرسطوية مع العقيدة المسيحية قد أدى بالجانب المسيحي، وعلى مدى طويل، إلى منع بعض كتابات أرسطو وإلى محاكمة سلسلة من الطروحات الفلسفية. بلغ التقليد الصوفي مع المعلم إيكهارت في القرون الوسطى قمته: يتعلق الأمر هنا بالطريق العقلي في الكشف الداخلي وفي التوحد مع الإلهي.

من الممثلين الآخرين لهذه الحقبة نذكر هُيزيش سويس، يوهانس تولر ويوهانس غيرسون.

مع السكولائية المتأخرة (القرن الرابع عشر) بدأ النقد للنظم الميتافيزيقية في المدارس القديمة (الطريق القديم). تمثل ذلك مع غيوم دوكام (الأوكامي). توافقت الطريق الجديدة والتي تعرف أيضًا بالإسمية مع ازدهار العلوم الطبيعية (نيقولا الأورسمي ويوحنا بوريدان).

تتميز الفلسفة الغربية في القرون الوسطى بالربط بين المسيحية والفلسفة.

إن فلسفة القرون الوسطى هي فلسفة مسيحية بتوجُّهاتها وبممثلها الذين كانوا في معظمهم رجال دين. من هنا فإن الأطروحة الأساسية فيها هي البحث في علاقة الإيمان بالمعرفة. لا يعني ذلك أن الفكر قد بدأ فيها بشكل دوغمائي موحد. إن الجدل فيما بين الاتجاهات الفلسفية والحكم على الأطروحات من قبل السلطات المسيحية يظهر أن الفكر قد تحرك عبر مسارات مستقلة ومختلفة.

تتزامن المرحلة الأولى زمنيًا مع العصور القديمة. تتميز مرحلة آباء الكنيسة (الكتاب البيعيين - من القرن الثاني حتى القرن السابع) بالجهود التي بذلها آباء الكنيسة استنادًا إلى الفلسفة القديمة من أجل بناء العقيدة المسيحية وتثبيتها والدفاع عنها ضد الوثنية وضد الفلسفة الغنوصية. ومن أشهر ممثلي الفلسفة المسيحية وأكثرهم تأثيرًا في العصور القديمة نشير إلى

أورليوس أوغسطينوس الذي تأثر في أعماله بالأفلاطونية المحدثة، التي تعتبر المصدر الأساسي لفكر العصور الوسطى.

ففي الوقت الذي انتهت فيه العصور القديمة (يشار إلى ذلك رمزياً بالتاريخ الذي أقفلت فيه الأكاديمية الأفلاطونية من قبل القيصر يوستينيانوس في العام ٥٢٩) استمر الحفاظ على الأعمال المتوارثة والدفاع عنها في الأديرة. إلا أن الفكر الفلسفي قد فقد مع ذلك جزءًا من قوته.

إن المرحلة التي بدأت بعد القرن التاسع هي المرحلة التي تسمى عادة بالسكولائية.

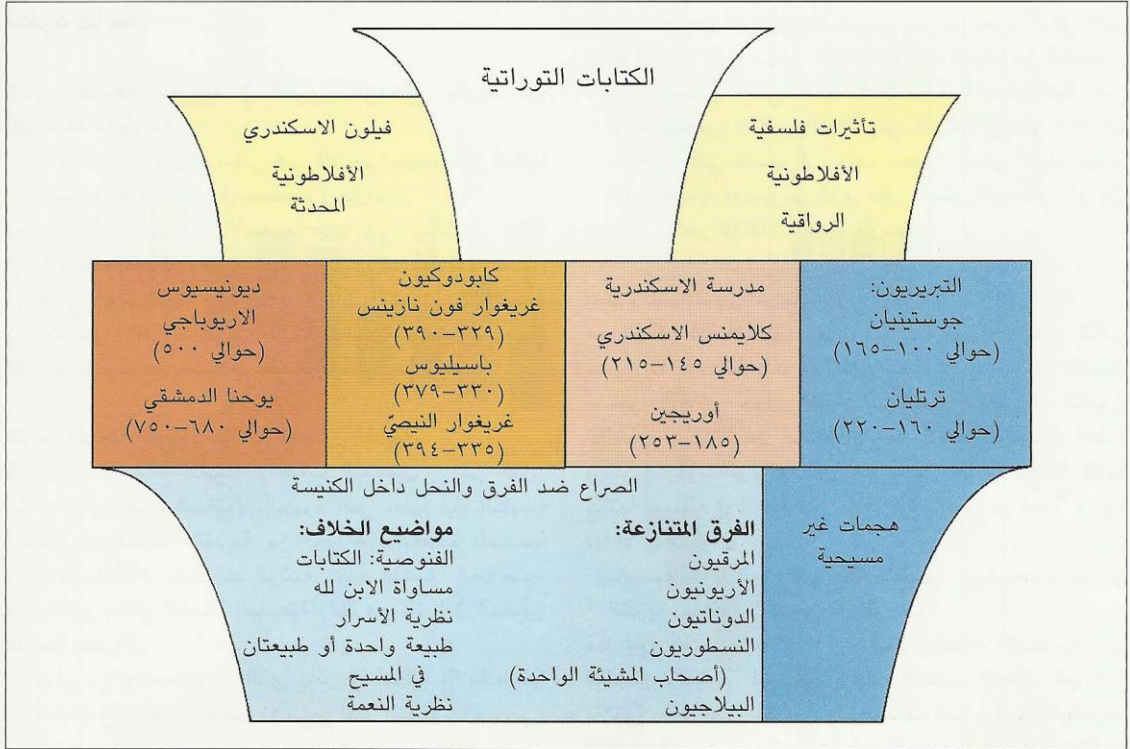
يشير مفهوم **السكولائية** [المدروسة] (من Schola = مدرسة) إلى تلك الفئة التي تعاملت مع العلوم، وبخاصة إلى الأساتذة الذين كان لهم أثرهم في المدارس التي أسسها شارل الكبير في الكنائس وفي البلاط وتالياً في الجامعات. إلا أن صفة السكولائية تشير غالباً إلى المنهج المتبع:

فالمسائل تطرح بشكل عقلاني، بما لها وبما عليها فتخضع للخص ويصار إلى وضع حلول لها.

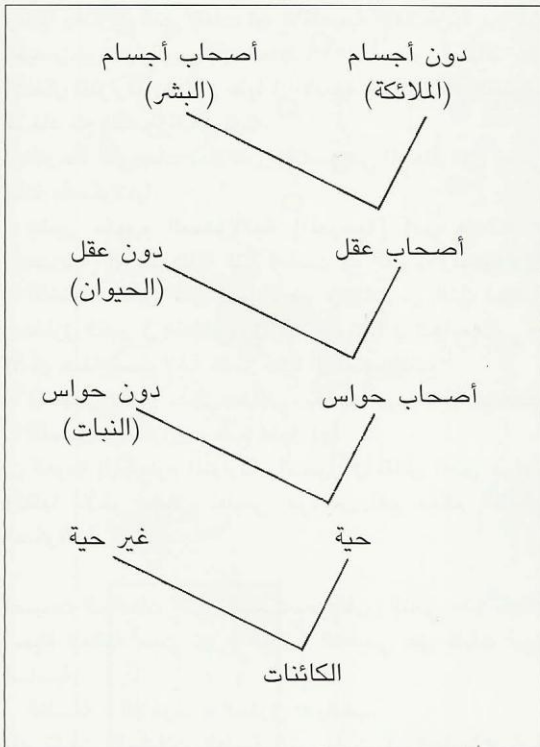
إن العودة إلى العلوم المتوارثة والدخول في نقاش نقدي حولها، ونقلها للآخر بشكل تعليمي هي من أهم معالم الفلسفة السكولائية.

أصبحت الجامعات التي تأسست بعد القرن الثاني عشر مراكز الحياة العقلية حيث توزع الجانب التعليمي على كليات أربع أساسية.

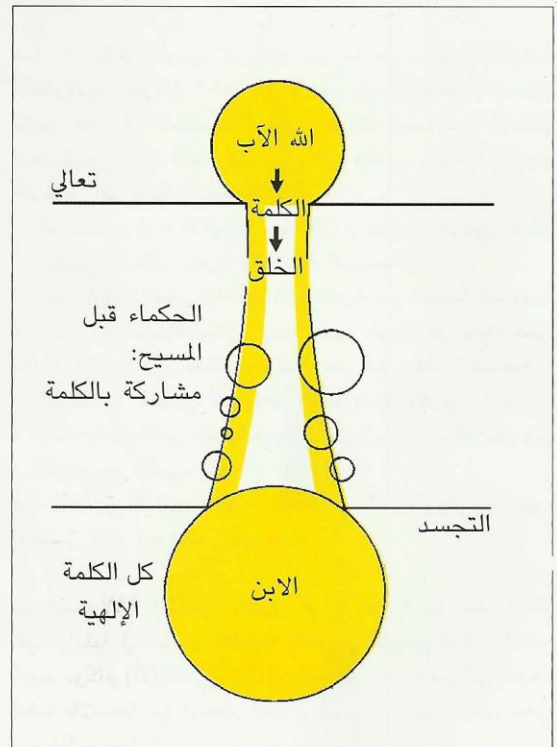
الفلسفة - اللاهوت - الحقوق - والطب. لقد تابعت المجادلات العلمية التي دارت في الجامعات نمط النقاش الصارم (المساجلات)، المعروف في منهج المدرسة



A نظرة عامة



C تقسيم ديونيسيوس: تراتب الكائنات



B جوستينيان: نظرية الكلمة

الآن الإمكانية كي تتطهر.
بعد الوجود الدنيوي ستتخلص الأرواح من الشر وستدخل الأمور مجددًا وحدتها مع الله.
اعتبر **غريغوار النيصي** (٣٣٥-٣٩٤) الإنسان وحدة عضوية بين علمين، الحسي والروحي. والنفس هي «جوهر مخلوق، حي عاقل وبدخلها الجسد العضوي القادر على الإحساس بمنحه الحياة والقدرة على الإدراك».
تشكل النفس مع الجسد وحدة. وهكذا تكون ملكات الإحساس والتعقل قادرة بالتراتب على إظهار نجاحها على أن تكون السيادة للعقل الذي يستخدم الحس أداة.
إن الإنسان هو صورة الله: وفي حين يعتبر الله موجودًا غير مخلوق، وبالتالي غير قابل للتحويل، يعتبر الإنسان مخلوقًا وبالتالي قابلاً للتحويل وهنا تكمن إمكانية، أن يتحول الإنسان من الخير إلى الشر وذلك بفعل إرادته الحرة.
من الذين تركوا أثرًا بالغًا على الفلسفة واللاهوت والتصوف في القرون الوسطى نشير إلى **ديونيسيوس الأريوباجي** (نحو ٥٠٠) والذي جمع بين الأفلاطونية الحديثة والأفكار المسيحية والذي قدم للسكولائية عملاً بالغ الدقة.
قدم ديونيسيوس طرقًا ثلاثًا للاستدلال على معرفة الله: الذي يقبل وجود الله يسمى الصفات الإلهية (التثليث على سبيل المثال).
أما الرفض (اللاهوت السلبي) فهو مع الموجودات المخلوقة وينفي عن الله كل ما له علاقة بالخلق (ليس لله جسم على سبيل المثال).
تفرض هذه الطريقة أن نكون واضحين فيما يخص عدم وضوح خطابنا حول الله. فكل التصورات قد تكون رمزًا لوجود لا يمكن تسميته. ومن هنا أخيرًا
تكون الطريقة الصوفية في الصعود من كل معطى إلى ما لا يمكن تحديده.
ففي الله تكون كل الصور الأصلية لكل الموجودات باعتبارها أفكاره وتمظهرات إرادته. تنبثق موجودات العالم منه وتتكون ماهياتها عبر مشاركتها بالصور الأصلية. وبذلك تكون الأشياء مشاركة لله، أما هو فلا يكون مشاركًا لها. ذلك أن الله هو فوق الوجود وفوق الماهيات (خلافًا لوحدة الوجود).
إن انبثاق الأشياء منه تعالى لا يتم إلا عبر درجات بحيث يتكوّن لدينا نظام وجودي تراتبي.
يشكل تراتب الوجود الرسمية الأساسية للأنطولوجيا السكولائية (لوحة C).
يجهد العالم في العودة إلى الله باعتباره سبب الوجود ومنه ينبثق. إن حنين النفس البشرية إلى الله يجد تحققه في التوحد الصوفي مع الواحد الإلهي.

يطلق اسم عصر آباء الكنيسة على الفترة التي تلت عصر الرسل. غالبًا ما اعتبرت كتابات «الآباء» بمثابة مرجعية تضاف إلى الكتب المقدسة كالتوراة. إلا أن أفكارهم لم تشكل وحدة منهجية أو تاريخية، بل كانت أقرب إلى مرحلة انتقالية من تبرير الحياة المسيحية منها إلى اللاهوت المنتظم.
أما أعمال أوغسطينوس فتشكل، بما لها من تأثير، استثناء مما أسلفنا.

تأثرت فلسفة آباء الكنيسة بالفلسفة الأفلاطونية وبفلسفة فيلون الإسكندري الدينية (٢٥٠ ق.م - ٤٠٠ م) وبالأفلاطونية الحديثة وبالرواقية.
لقد دافع آباء الكنيسة في القرن الثاني عن المسيحية الشابة ضد هجمات الوثنيين وأحكامهم المسبقة. وكان يوستينوس يرى أن الناس الحكماء حتى قبل مجيء المسيح كانوا يشاركون وإن جزئيًا بكلمة الله، التي بها كان الخلق الذي يتجسد ككل في المسيح (الذي صار جسدًا).

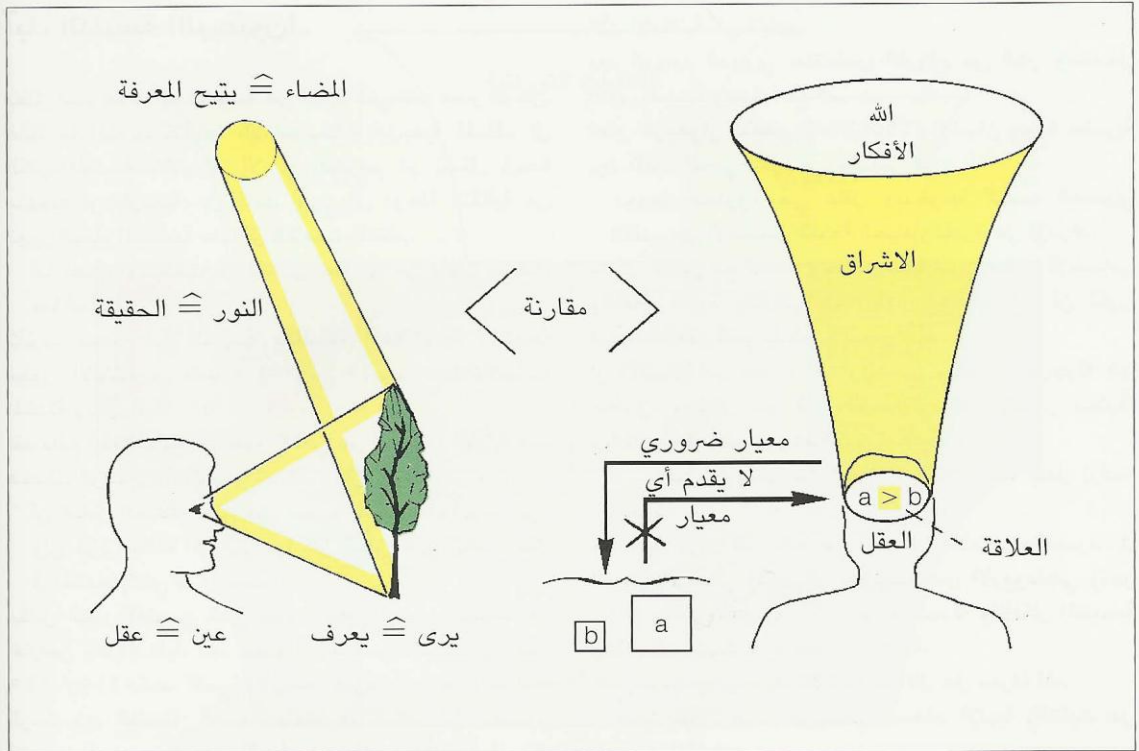
مقابل التيار الغنوصي الذي جهد لتجاوز الإيمان البسيط عبر افتراض معرفة عليا، نجد محاولة كليمانس الإسكندري (نحو ١٤٥ و ٢١٥ كحد أقصى) لإرساء غنوصية حقة باعتمادها الربط بين الفلسفة القديمة باعتبارها شكلًا من مضمون الإيمان المسيحي الجديد. لقد أدخل بذلك موقفًا من المسائل المتنازع فيها.

هل تخدم الفلسفة الإيمان أم لا تقيده أم تضره؟
يعتبر كليمانس الفلسفة تابعة لإرادة الله وأن في استخدامها بشكل عقلي شفاء. ثم إن الفلاسفة اليونان وإن لم يصلهم الوحي، إنما كانوا يقعون تحت تأثير النور الإلهي، خاصة حين بحثوا، على سبيل المثال، عن سبب أول للعالم.
مقابل آراء كليمانس هذه نجد رفض ترتليان (في حدود ١٦٠ وبعد ٢٢٠) الحادّ للفلسفة. إذ قاوم تدخل الفلسفة في مجال الإيمان:

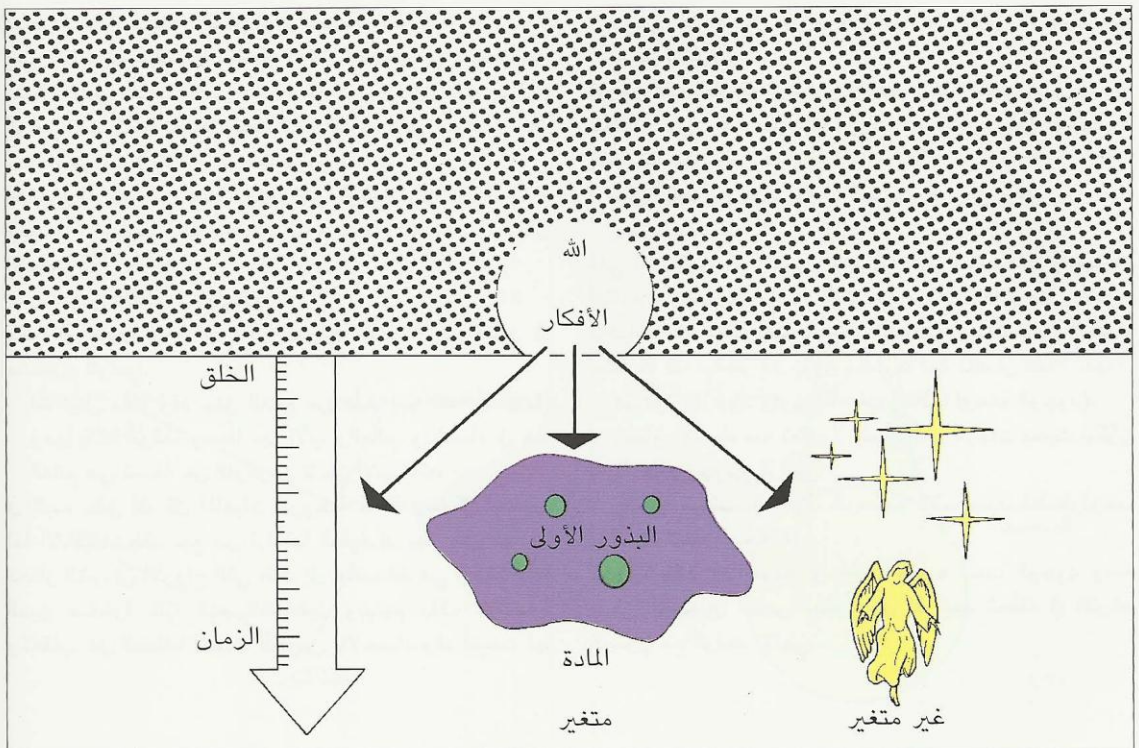
«ما شأن القدس مع أثينا؟».

ومع **أوريجين** (١٨٥-٢٥٣) تحوّلت الفلسفة إلى تفكير في مضمون الوحي.

الله ليس مادة وقد خلق العالم من عدم. إبنه كلمة (Logos) وهو يأخذ موقفًا وسطًا بين الآب والعالم. والأشياء في هذا العالم هي نسخة عن اللوغوس لا عن الآب ذاته.
في البدء خلق الله كل الماهيات الروحية كاملة وبشكل متساوٍ. أما الاختلاف فقد نبع من إرادتها الحرة إذ بها أمكن لها أن تختار الشر. إن الأرواح التي ظلت إلى جانب الله هي الملائكة. أما الذين سقطوا كليًا فهم الشياطين وبينهم يقف الإنسان. وكعقاب على الخطايا اتحدت النفوس بالأجساد وقد أُتيحت لها



A نظرية الاشراف



B الخلق

العقل الإنساني (intus) ومن هناك إلى داخل الداخل، إلى القلب (intinum cordis).

إلى الله بوصفه بذاته السبب الأول في الحقيقة.

ففي الداخل يجد المرء الحقائق الضرورية والأكيدة، الصالحة لكل وقت والتي لا علاقة لها بالأفراد (قواعد الرياضيات ومقولة التعارض على سبيل المثال).

لا تتبع هذه الحقائق من الإدراك الحسي إذ يظهر تحليلها افتراضها مسبقاً لبعض الأفكار، بمعنى آخر لا تأكيد لهذه الحقائق دون أن يكون للذهن نصيب فيها.

وهكذا على سبيل المثال فإن أفكاراً كالوحدة والمساواة هي أفكار نعملها مسبقاً على الإدراك الحسي.

وبالقدر نفسه لا تستطيع الانطباعات الحسية العابرة أن تؤمن لنا مفاهيم عن الأشياء. ولكن حين نستعيد صور هذه الانطباعات في الذاكرة وحين نربطها ونقارنها ببعضها ببعض، نستطيع أن نكتسب الوضوح بخصوص طبيعة الأشياء الحسية. أما هل نستطيع أن نتوصل إلى الأفكار بغض النظر عن التجربة الحسية، على ذلك يجب أوغسطينوس مقدماً نظريته في **الكشف**:

إن الحقائق الأزلية تعطى لنا مباشرة من الله وبطريق الإشعاع. يمكن مقارنة ذلك بالتأثير الذي يحدثه ضوء الشمس. فالعين تتوافق مع قدرة الذهن والأشياء المضاءة مع موضوعات المعرفة والشمس مع قوة الحقيقة.

يستعين أوغسطينوس هنا بصورة استقائها من تراث الأفلاطونية الحديثة.

والأفكار هي الصور الأصلية لكل الموجودات، والمائلة في ذهنه تعالى. أما العالم المخلوق فهو التحقق والنسخ عن هذه الصور الأصلية.

لقد خلق الله العالم من العدم.

وهذا يعني أنه قبل الخلق لا وجود للمادة ولا للزمان. وإذا كان الزمان قد نشأ أول الأمر مع الخلق. فإن الله يكون خارج الزمان ومن ثم لا معنى للسؤال عن زمن خلق العالم.

إن العوامل المكونة للعالم هي المادة، الزمان والشكل (أفكار أزلية). ثم إن الله قد خلق جزءاً من الوجود في شكله النهائي (الملائكة، الروح، والأفلاك) أما الجزء الآخر من المخلوقات فقابل للتغير (مثل أجسام الكائنات الحية). ولمزيد من الإيضاح يغرف أوغسطينوس من نظرية (البذور الأولية).

لقد أودع الله هذه البذور في المادة، ومنها انبثقت الكائنات الحية.

بذلك يمكننا فهم مسيرة التطور دون وجوب العودة إلى أسباب أخرى غير فعل الخلق المطلق الخاص به تعالى.

تعتبر أعمال أورليوس أوغسطينوس (٣٥٤-٤٣٠) من أكثر الأعمال تأثيراً في تاريخ الفكر الغربي. لقد وضع أوغسطينوس مع نهاية العصور القديمة وعبر استناده إلى إرث الفلسفة القديمة،

الأسس الكافية لبناء فلسفة مسيحية مهتداً بذلك الطريق للقرون الوسطى.

ومع ذلك فنحن نجد في فلسفته العديد من النقاط التي عولجت في العصرين الحديث والمعاصر. نشير إلى تحليل ديكرت وهوسيرل لا سيما لمسألة وعي الزمن الداخلي.

تعتبر اعترافات أوغسطينوس الوثيقة الأهم لفهم شخصيته. ففي الفصول الأولى نجد وصفاً لحالة القلق وحالة التمزق الداخلي التي عاناها في الفترة التي سبقت اعتناقه للمسيحية. أما الفصول التي تلت فقد ضمنها تأملاته حول الخبرة والوعي والزمان. ومنها نجد نقاطاً تساعدنا في التوسع حول فلسفة الوعي.

يتميز الطريق الذي اقترحه أوغسطينوس من أجل معرفة الذات بإقراره وجوب التوجه إلى الله.

أنا أعرف نفسي فقط عبر نور الحقيقة الذي عُرفت به دائماً، أي خلقت به.

ففي الإيمان يستطيع المرء أن ينمي قدراته المعرفية. وهذا ما يشبه التفكير بالإيمان أيضاً:

«أمنٌ حتى تعرف؛ أعرف حتى تؤمن (Crede ut intelligas; intellige ut credas).

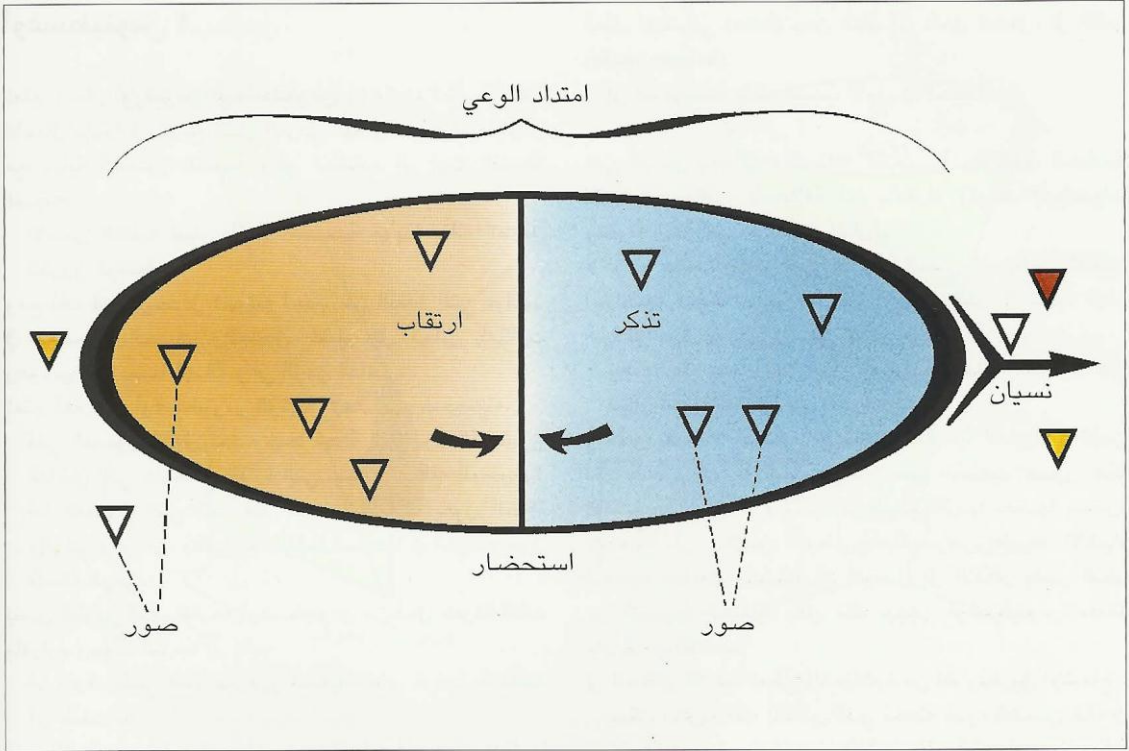
لقد قاد البحث في شروط المعرفة أوغسطينوس إلى اكتشاف أساس المعرفة في **اليقين الداخلي** الذي يبلغه الوعي.

اصطدم أوغسطينوس في جهده لتجاوز الشكل بمسار فكري يشبه ما حاوله ديكرت لاحقاً. يمكنني أن أُدع في الأمور التي تقع خارجاً عني. ولكن في الوقت الذي أشك فيه بها، أكون واعياً لنفسي كفاعل للشك. إن وجودي يظل في كل حكم وشك وخطئ وجوداً مؤكداً.

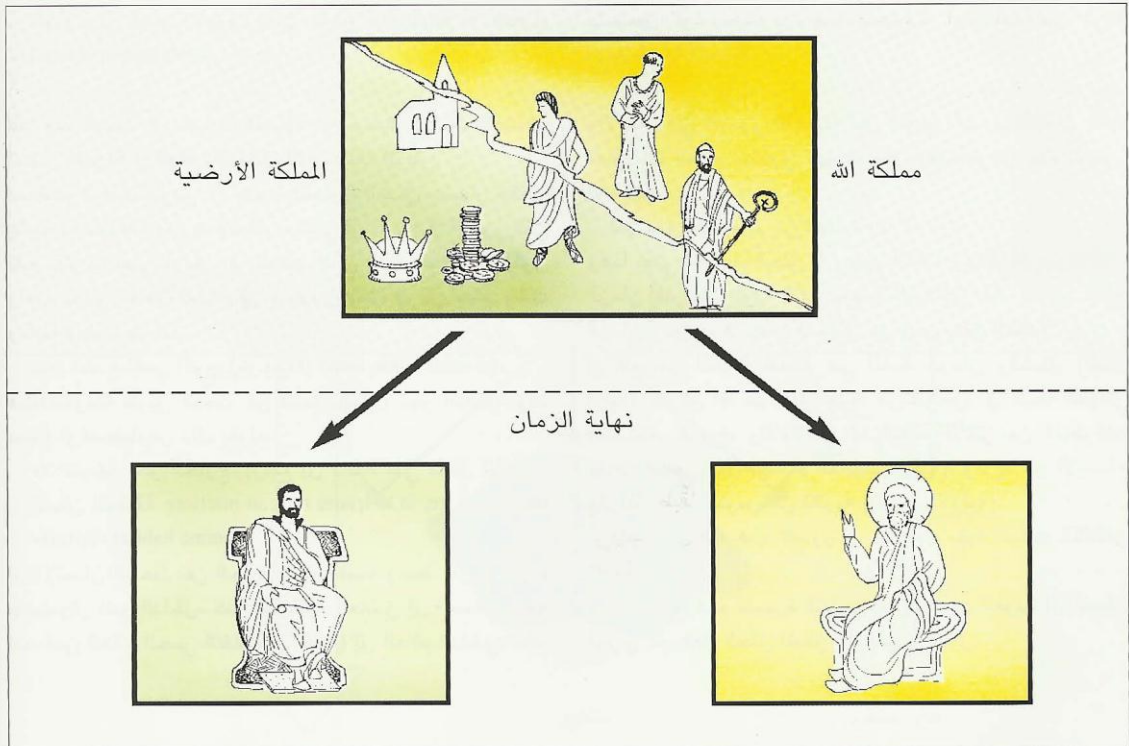
حين أُدع نفسي أكون (موجوداً) (si enim fallor, sum). هكذا تقودنا طريق البحث عن أسس اليقين نحو الداخل. وقد صاغ أوغسطينوس ذلك بقوله:

«لا تتوجّه نحو الخارج، إرجع إلى ذاتك، ففي داخل الإنسان تسكن الحقيقة (noli foras ire, in te ipsum redi; in interiore homine habitat veritas).

إن الإنسان الباحث عن الحقيقة يجد نفسه وسط حركة تقوده باستمرار نحو الداخل، كما أنها تقود العاشق إلى الصعود نحو الله، فمن العالم الحسي الخارجي (foris) إلى العالم الداخلي، عالم



A الوعي الباطني للزمان



B لاهوت تاريخي

العقل (intelligentia) والإرادة (voluntas) وهو بذلك صورة عن التثليث الإلهي.

إن المفهوم الأساسي في أخلاق أوغسطينوس هو الحب، الحب الذي يترافق مع الإرادة.

إن السعادة هي غاية السعي الإنساني. وهذه السعادة لا يحققها الإنسان عبر الشبع من طيبات دنيوية محددة، بل في الله باعتباره غير زائل، وحبًا له بمحض إرادته، لقد خلق الله الإنسان وفيه فقط يجد الإنسان كمال سعيه. ففي الحب الحق، أي في الحب الذي يتوجه إلى الله يجد الإنسان قاعدة سلوكه. فإذا كان الحب حقيقيًا فلا حاجة بعد ذلك لأي قانون أخلاقي. هذا ما أتاح لأوغسطينوس أن يقول «أحب، وافعل ما تشاء (dilige et quod vis fac)».

ومع ذلك فقد ظهر أن الناس غالبًا ما يسقطون في حب الذات وبذلك يختارون الخير الباطل. هنا يكمن التمييز بين الاستخدام (uti) والتذوق (frui).

علينا أن نستخدم الخيرات الخارجية فقط من أجل أهداف أعلى، السعادة بالله، التي بإمكاننا أن نستمتع بها لذاتها لا لشيء آخر.

أما إذا ما استمتعنا بالخيرات الخارجية أو بأنفسنا فإننا سنحيد عن الغاية الحقيقية من الحب.

يربط أوغسطينوس بين نزعة الإنسان للشر وبين الخطيئة الأصلية التي ورثها الإنسان منذ بدء الخليقة، وهذه لا خلاص له منها بقواه الذاتية. وللتحرر منها عليه أن يعتمد على النعمة الإلهية.

أما حرية الإنسان في اختياره الخير فيربطها أوغسطينوس بالاختيار الإلهي.

أما تفسيره للتاريخ والذي عرضه في كتابه «مدينة الله» فقد كان له تأثيره البالغ على فلسفة التاريخ في أوروبا وعلى تقسيم السلطة في القرون الوسطى.

يمكن فهم التاريخ باعتباره صراعًا بين مملكتين، مدينة الله والمدينة الدنيوية ولكل منهما أساسها في اختلاف الطريقة في الحب.

«... فالدنيوية تقوم على حب الذات الذي يتنامى ليصل إلى حد تحقير الله، والسمائي عبر الحب الإلهي الذي يرتفع إلى حد احتقار الذات».

يمكننا طبقًا لذلك أن نعتبر الكنيسة والدولة بمثابة شكل خارجي من أشكال التماثل، إلا أننا نجد في كل منهما ممثلين للنظام الروحي الآخر، بحيث تتعايش المملكتان معًا في التاريخ الفعلي، حتى يتسنى لهما الانفصال في نهاية الزمان وحتى يتسنى لمدينة الله أن تخرج منتصرة.

حظي تحليل أوغسطينوس للزمان على قدر كبير من الشهرة. وقد عالج ذلك في الكتاب الحادي عشر من الاعترافات. ففيه لا يعاد اكتشاف إنجازات الوعي في إعادة بناء تجربة الزمان وحسب،

بل نجد فيه انعكاسًا لحالة كينونة الإنسان باعتباره ماهية زمانية بالمقابلة بحقيقة أزلية.

ما حققه أوغسطينوس هنا، تحويله لفهم الزمان المتوارث من الفلسفة القديمة وهو فهم يربط الزمان بالكون إلى بعد ذاتي يتعلق بالوعي الداخلي للزمان.

إذا اعتبرنا الزمان معطى موضوعيًا فإنه سيظهر كما لو كان مقسمًا إلى نقاط زمنية متفرقة. وبذلك لا وجود للماضي ولا للمستقبل أيضًا. والحاضر يختصر بالنقطة الضئيلة التي تشكل العبور من الماضي إلى المستقبل.

ومع ذلك فإننا نملك وعيًا للديمومة وخبرة بالزمان، كما أننا نملك مقياسًا للزمان، ويكون هذا ممكنًا على ما يظهر حين يملك الوعي الإنساني القدرة على الاحتفاظ بالآثار التي تتركها الانطباعات الحسية العابرة باعتبارها (الآثار) صورًا في الذاكرة وبذلك تمنحها الديمومة. إن طريقة استعادة هذه الصور تصور الأبعاد الزمانية الثلاثة كما لو كانت

«حاضرًا من الماضي، وتحديدًا بالذكر.

حاضرًا من الحاضر، وتحديدًا بالمعانية.

حاضرًا من المستقبل، وذلك عبر التوقع».

من هنا لا يصح القول بوجود الماضي والمستقبل، بل الأكثر صحة هو معاشة الحاضر الذي يمتد إلى الماضي وإلى المستقبل من خلال الاستحضار (أو التخيل)، ففي النفس نقيس الزمان الذي يعطى لنا باعتباره امتدادًا للنفس (distentio animi). وعلى أطراف هذا الامتداد في الماضي والمستقبل تغيب الصور شيئًا بعد شيء في الظلام.

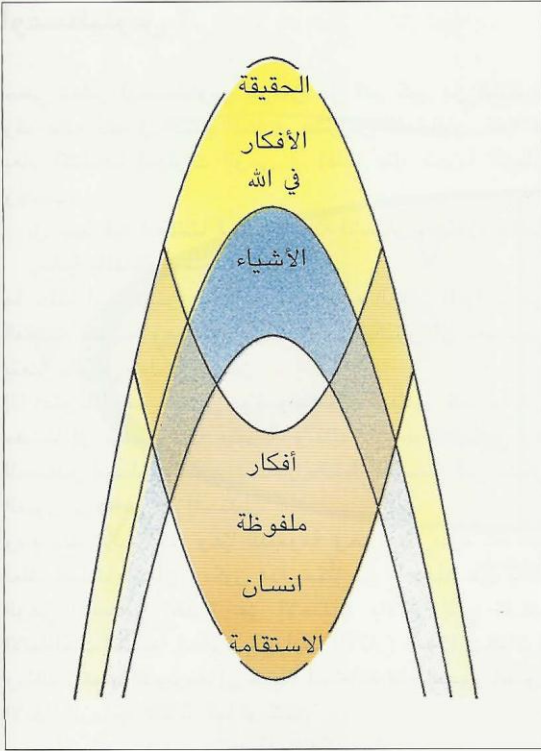
طالما أن الذهن هو الذي يستحضر أبعاد الزمان، فإن باطن الإنسان يكون منشطًا على الدوام إلى حالات انتظار وتنفيذ وتذكر.

إن اختبار الزمنية الخاصة تحيل الإنسان إلى ما لا يزول. والعقل يخلد إلى السكينة حين يتوجه إلى الحقيقة الأزلية.

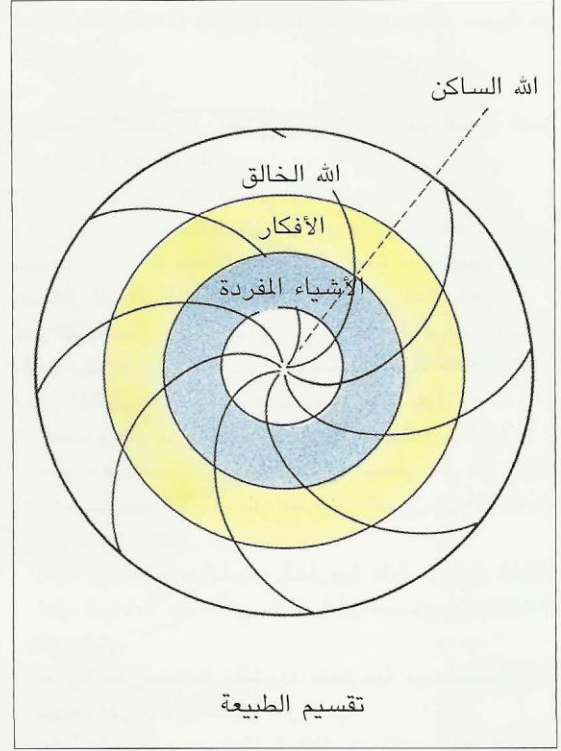
«... لا شيء يقسم في الكثرة، التي هناك تروح وتجيء، بل ينحل تبعًا لما هو موجود سلفًا».

في الوقت الذي يستجمع فيه الذهن على الله الأزلي، الذي منه تستقي كل الموجودات وجودها، يكون الإنسان قد أثبت لنفسه «مشاركته في الأزلية».

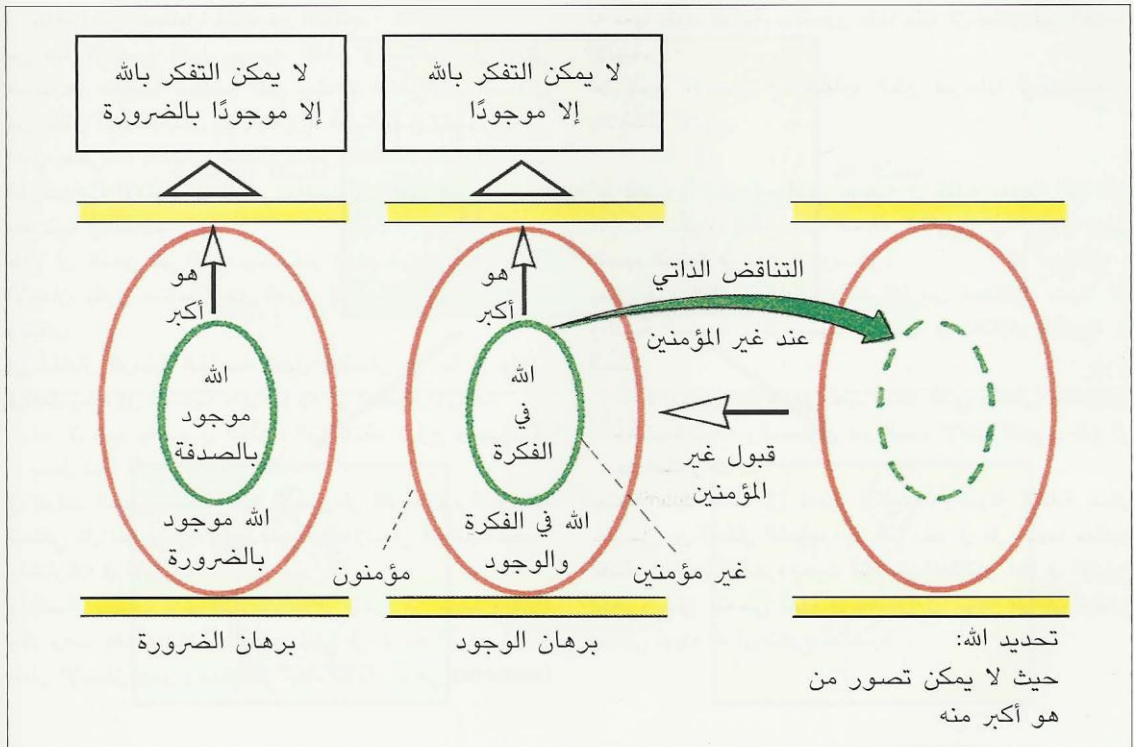
والإنسان بحسب أوغسطينوس جوهر يتقوم من جسد ونفس، وقد وهب عقلًا، علمًا أن النفس تأتي في المرتبة الأولى. ثم إن باطن الإنسان يبدو وحدة ذات أبعاد ثلاثة، الوعي (mæmoria)



B انسلم: الحقيقة بوصفها استقامة



A يوحنا سكوت أوريجينا



C انسلم: «الدليل الانطولوجي»

السكولائية المبكرة ١/ يوحنا سكوت الملقب بأوريجينا: أنسلم الكانتربري.

يمكن استخراجها من أسس عقلية صرفة دونما حاجة إلى مساعدة مرجعية أخرى (التوراة، آباء الكنيسة).

انطلاقاً من هذه الخلفية يمكننا تصنيف ما اشتهر باسم **البرهان** الأنطولوجي والذي حاول فيه في كتابه «بروسلوجيون» البرهان على وجود الله بطريقة عقلية حتى بالنسبة إلى الذين لا يؤمنون بالله.

إن الله بتحديدده هو «الكائن الذي لا يمكن تصور كائن أكبر منه (أكثر كمالاً) (aliquid quo maius nihil cogitari potest)».

وهذه قضية يفهمها غير المؤمن أيضاً. ومن ثم فإن ما يدركه، فهو قائم في ذهنه. وبالتالي إن الجاهل الذي يقر بأن الكائن الكامل هو الكائن الذي لا يمكن تصوره في ذهن وحسب، بل لا بد أن يكون موجوداً بالواقع فعليه إذاً أن يقر بأن اللاكمال موجودٌ بالفعل.

قام أنسلم فيما بعد بتطوير حجته إذ أكد أنه لا يمكن التفكير أساساً في فكرة عدم وجود الله.

إذا لزم وجود شيء بالضرورة، فهو أكمل من شيء يمكن التفكير بعدم وجوده. أي ما يمكن أن يوجد بالعرض.

بعد القرون الوسطى جرى انتقاد هذه الحجة بقوة. ومن المنتقدين لها نشير إلى كانط ورفضه لهذه الحجة في كتابه نقد العقل المحض (راجع ص ١٤١).

قبل أن يخلق الله العالم، كان العالم فكرة في ذهن الله. والصور الأصلية هي حديث الله الباطني. أما الموجودات فهي نسخة عن كلمته. والمخلوق لا يمكن له بذاته أن يحافظ على وجوده، بل هو بحاجة إلى حفظ بقائه من قبل الله. والنفس الإنسانية هي صورة الله مع ما لها من ملكات ثلاث (التذكر، المعرفة والحب). فهي بالتالي قد خلقت لتحب الخير الأسمى.

في «الحوار حول الحقيقة» يبرز أنسلم مستويات ثلاثة من **الحقيقة**:

الحقائق الأزلية في الله (الأفكار) حقيقة الأشياء التي تقوم بالتوافق مع الحقيقة الإلهية. وحقيقة الفكر والقول التي تتوافق مع الأشياء.

«هكذا تكون حقيقة وجود الأشياء أثراً من آثار الحقيقة الأعلى، وفي الآن نفسه السبب في كل حقيقة تضاف إلى المعرفة وهي الحقيقة الكامنة في القول...»

أما أقصر تعريف للحقيقة عند أنسلم فهو: «إن الحقيقة هي الصلاح الذي يمكن للعقل وحده أن يدركه» (veritas est rectitudo mente sola perceptibilis).

والصلاح بالنسبة إلى الإنسان يعني: توجيه الإنسان بكنيته - بالفكر والسلوك والإرادة - إلى سبب الوجود الأزلي في الله. الدخول كلياً مع الوجود الذي يجعل الالتقاء بالحقيقة ممكناً.

مع نهاية العصور القديمة بدأت مرحلة أخرى استمرت لعدة قرون اقتصر الأمر فيها على رواية التراث الفكري القديم.

من الظواهر الشاذة في هذا العصر يشار إلى الانجاز الذي حققه **يوحنا سكوت الملقب بأوريجينا**، الإيرلندي المولد (بين ٨١٠-٨٧٧) الذي استدعاه شارل الأقرع للعمل في مدرسته العليا.

يعتبر يوحنا سكوت أن الدافع الإنساني للعلم إنما يكمن في الإيمان **بالوحي**. إلا أن من واجب **العقل** أن يوضح معنى الوحي. فلا تناقض إطلاقاً برأيه بين الإيمان وبين العقل السليم. وعلينا أن نتبع مرجعية آباء الكنيسة طالما توافقت هذه مع الوحي.

وفي حال وجود تعارض بين هذه المرجعية والعقل فإن الكلمة الفصل تكون للعقل (راجع ص ١٢ لوحة B).

يتناول يوحنا في كتابه حول «القدر» موضوعاً أثار مناقشات حادة. إذ أثار مشكلة حرية الإرادة الإنسانية مُقَرِّراً بضرورة تلازمها مع الإيمان المسيحي رغم عدم إمكانية توافيقها مع الرحمة الإلهية حيث إن الله قد توعد الإنسان بعذاب (جهنم)، (جهنم هي الندم).

ميز سكوت في كتابه الرئيسي «في تقسيم الطبيعة» بين **طبائع أربع**:

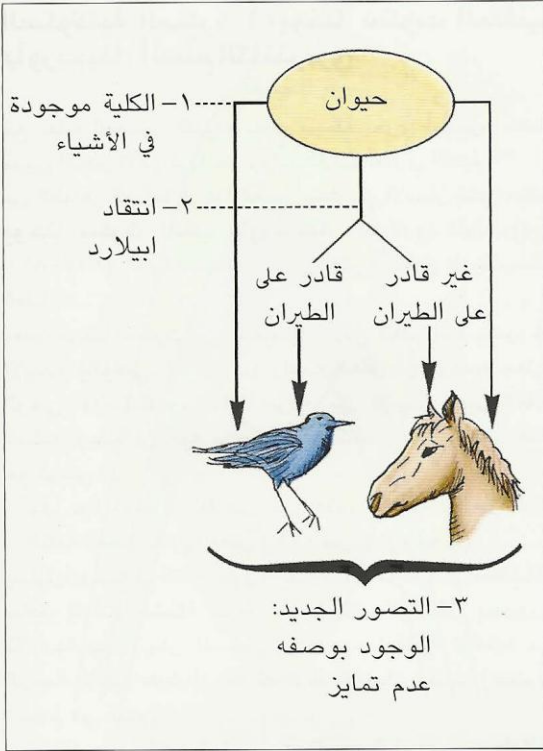
- الطبيعة التي تخلق، وهي غير مخلوقة: الله الخالق.
- الطبيعة المخلوقة والتي تخلق، وهي الصور الأصلية.
- الطبيعة المخلوقة والتي لا تخلق: الأشياء (المخلوقات).
- الطبيعة التي لا تخلق وليست مخلوقة: الله في مجده وقد انقطع عن الخلق (من حيث هو غاية قصوى لكل المخلوقات).

علينا أن نفهم الخلق باعتباره تجلياً للإله الخفي، الذي حدد بذلك نفسه. إن عقل الإنسان هو مفتاح العالم الذي يفتح باب التجلي الإلهي.

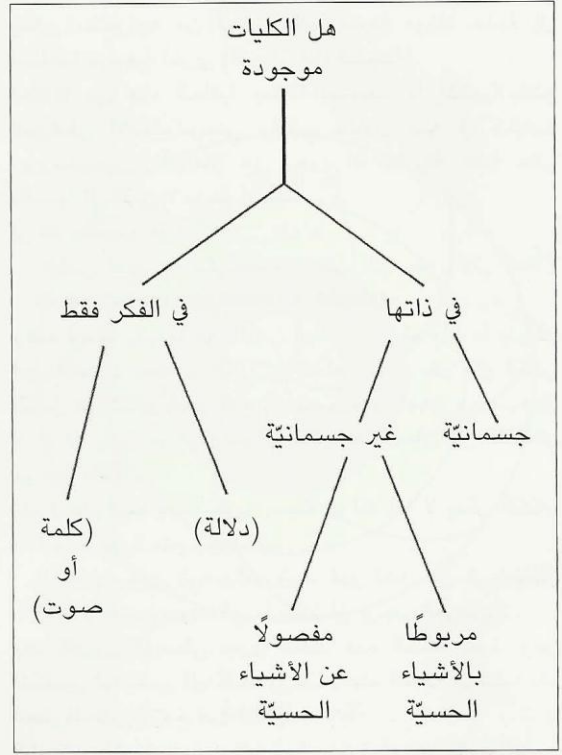
يعتبر القديس **أنسلم الكانتربري** (١٠٣٣-١١٠٩) أشهر لاهوتيي القرن الحادي عشر وهو بمثابة أبي المدرسة السكولائية. وكان مقتنعاً بأن الإيمان بحد ذاته يسعى نحو العقل (fides quaerens intellectum) صحيح أن الإيمان هو المنطلق الأساسي وأنه لا يمكن لأسس العقل أن تمس بالقضايا الإيمانية، إلا أن

العقل الصحيح سيقود بالضرورة إلى حقائق الإيمان، بل إن المسيح بذاته قد حاول أيضاً أن يفهم إيمانه بشكل عقلي.

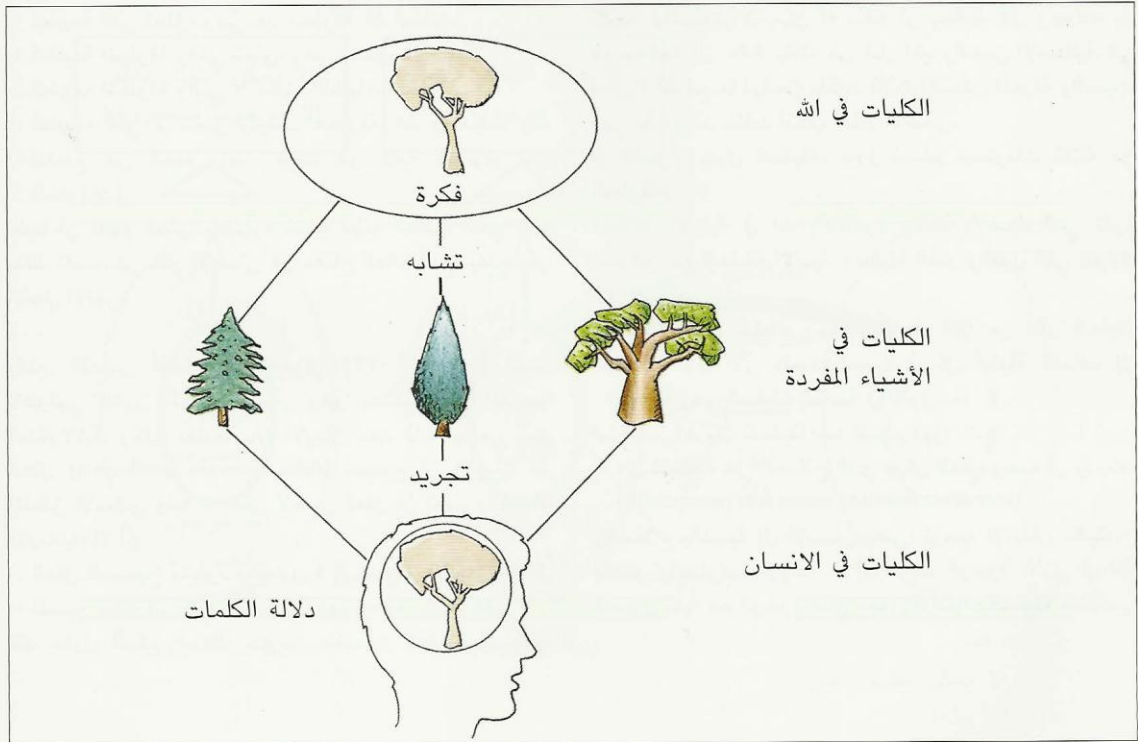
لقد حاول أنسلم البرهنة على أن مضمون العقيدة المسيحية



B وليم فون شامبو



A مسألة الكليات



C أبيقور: الكليات

إن الكليات هي قبل الناس وقبل الأشياء، إنها المثل (صور الموجودات الأصلية) ومضمون العقل الإلهي.

فالكليات موجودة في الأشياء من خلال تواجدها كصفات مشتركة. إلا أن هذا التشارك ليس شيئاً موجوداً بل هو ما يحيط به الذهن من خلال التجريد.

إن مفهوم (تصور = Conceptus) الأشياء ليس مفهوماً مؤلفاً بشكل اتفاقي، بل هو نتيجة التجريد الذي له أساسه في الأشياء. إنها ليست الكلمات بذاتها بل مضمونها ودلالاتها. لذلك يميز أبيلارد بين الكلمة كصوت طبيعي (vox) وبين دلالة الكلمة (sermo) وهذه الدلالة هي التي تتوافق مع الكلية.

ثم إن أبيلارد قد طرح على نفسه السؤال حول ما إذا كانت الكليات على علاقة بتسمية الأشياء. وما إذا كان لها، بعد دلالتها من وجود، خاصة إذا لم تعد الأشياء التي سمّتها موجودة.

على سبيل المثال اسم الورد حين لا تعود الوردة موجودة. من هنا ميّز أبيلارد بين الوظيفة الاصطلاحية وبين الوظيفة الدلالية لكل قول. فاسم الورد لا يمكن أن يقال على لا شيء. حين لا يكون لأية وردة من وجود، ومع ذلك فإن للجملة «لا وجود لأية وردة» دلالتها.

جمع أبيلارد في كتابه «نعم ولا» جملة من العبارات المأخوذة من التوراة ومن كتابات الآباء الأولين التي يناقض بعضها بعضاً مبرهنًا بذلك أن النصوص المرجعية بحاجة إلى شرح ولا يمكن الأخذ بها بشكل متصلب، ما يُعتبرُ إسهاماً هاماً في تطوير المنهج السكولائي القائم

على عرض مختلف وجهات النظر وعرض أسبابها وبحثها وتقديم الحلول الممكنة حيث يلزم.

عرض أبيلارد فلسفته في الأخلاق في كتابه «إغرّف نفسك». وهو يرى أن السلوك الخارجي بوصفه كذلك يعتبر سلوكاً محايداً، إذ إن الأمر يتوقف فعلاً على النية أو على طهارة القلب. وهذا ما يظهر في فعل التوافق الداخلي لفعل مع الجهد المبذول.

وبالتالي لا يمكن اعتبار الميول ميولاً خيّرة أو شريفة، بل إن عدم التوافق مع ما لا يبلغ نفسه هو الخطيئة.

يكمن الخير في التوافق مع إرادة الله، أما الشر فهو تجاهل هذه الإرادة، أما التصرف الخارجي فلا يضيف إلى هذا الفعل الداخلي شيئاً.

كان لنظور المراكز التعليمية (المدارس) أبلغ الأثر في تكوين الحياة الذهنية في القرن الثاني عشر.

من أشهر هذه المدارس مدرسة شارتر، وكذلك دير القديس فيكتور على مداخل باريس، والذي شهد برعاية هيغو فون سان فيكتور (القديس فيكتور) مكانة مرموقة، إذ سعى هذا إلى تكوين موسوعة منهجية تشمل جميع العلوم إلا أنه قرن ذلك كله بالتصوّف.

السكولائية المبكرة ٢/ مسألة الكليات: بطرس أبيلارد.

كان السؤال عن وضع الكليات من المشاكل المركزية التي طرحت في القرون الوسطى.

والكليات هي المفاهيم العامة، الأنواع (على سبيل المثال: كائن حي، إنسان) بالمقابلة مع الأشياء المفردة أو الموجودات المفردة.

أما المسألة الأساسية فهي:

هل تتمتع الكليات بوجود خاص في حين تعتبر الموجودات الضرورية موجودات متفرعة عنها، أم هل للموجودات العينية المفردة وجود فعلي في حين تكون الكليات مجرد أسماء يكوّنها الإنسان لنفسه.

إن الباعث الخارجي لهذه المشكلة نجده في المسألة التي أوردها بوليسيوس نقلاً عن إيساغوجي فورفوريوس:

هل للأجناس والأنواع وجود بذاتها أم في الفكر فقط؛ وإذا كان لها وجود فعلي، فهل هي جسمية أو غير جسمية، وهل هي منفصلة عن الأشياء الحسية أو هل هي موجودة فيها؟

بالنسبة إلى النزعة الواقعية تعتبر الكليات موجودة لذاتها فقط، أما الأشياء الفردية فهي أشكال تتفرع من الماهيات المشتركة معها.

أما وليم دي شاميو (١٠٧٠-١١٢١) فقد رأى أن للناس جميعاً ماهية مشتركة وهي ماثلة في أفرادهم جميعاً بشكل لا يقبل التجزئة. وإلى ذلك يشار حين تطلق كلمة «إنسان» عليهم. أما أبيلارد فقد قدم اعتراضه على ذلك معتبراً أن الماهية الواحدة سيلحقها حينئذ صفات متناقضة.

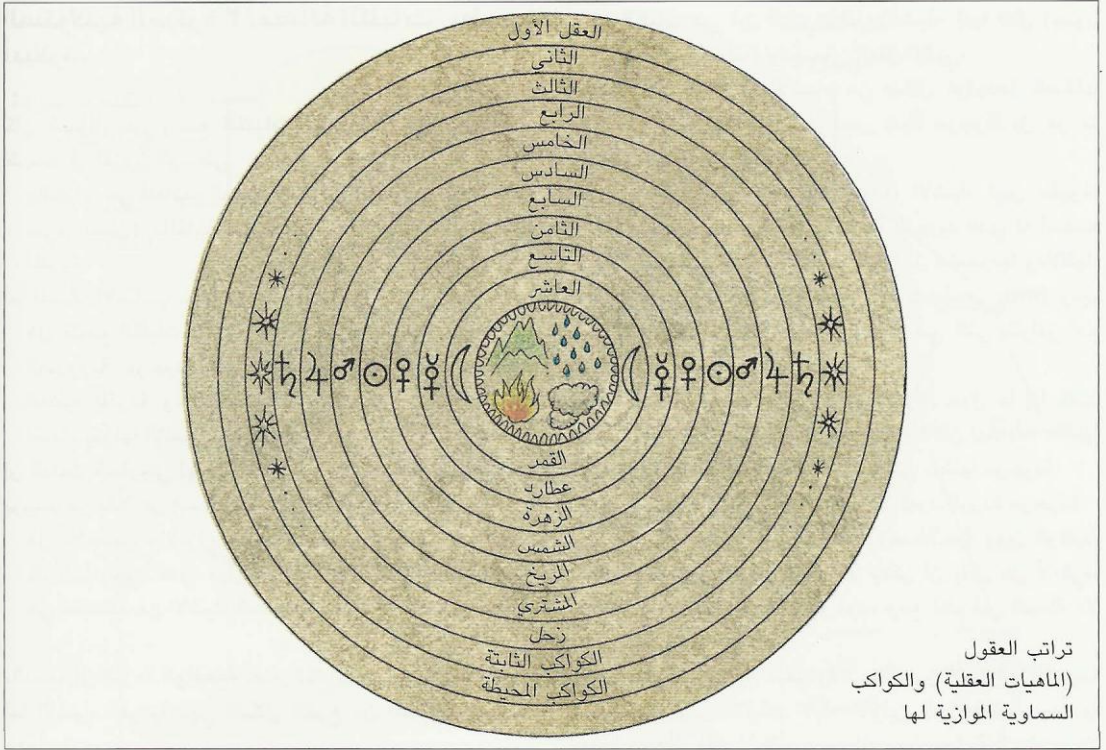
فإذا كانت الماهية التالية على سبيل المثال «كائناً حياً» غير منقسمة في الإنسان والحيوان فيجب أن تكون في الوقت نفسه عاقلة وغير عاقلة.

ولهذا السبب أصلح وليم فيما بعد وجهة نظره إذ اعتبر أن الشمولية في أعضاء النوع إنما تقوم فيما هم غير مختلفين، أي في غياب الاختلاف.

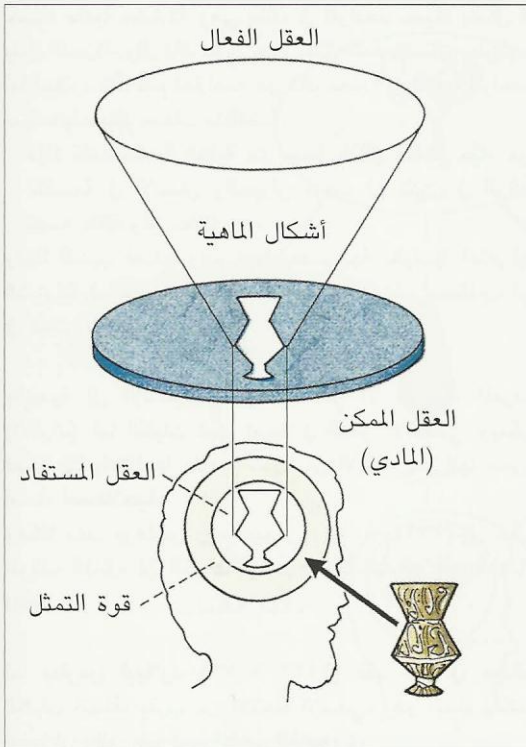
بالنسبة إلى الإسمية لا وجود فعلي إلا للأشياء المفردة (الأفراد). أما الكليات فهي توجد في الذهن الإنساني. ويمكن فهمها إمّا باعتبارها مفاهيم تجرد من الأشياء على أنها مجرد أسماء اصطلاحية.

وهكذا ذهب يوهانس روسالينوس (١٠٥٠-١١٢٤) إلى تبني الموقف القائل، إن الكليات ليست إلا كلمات (Universale est vox).

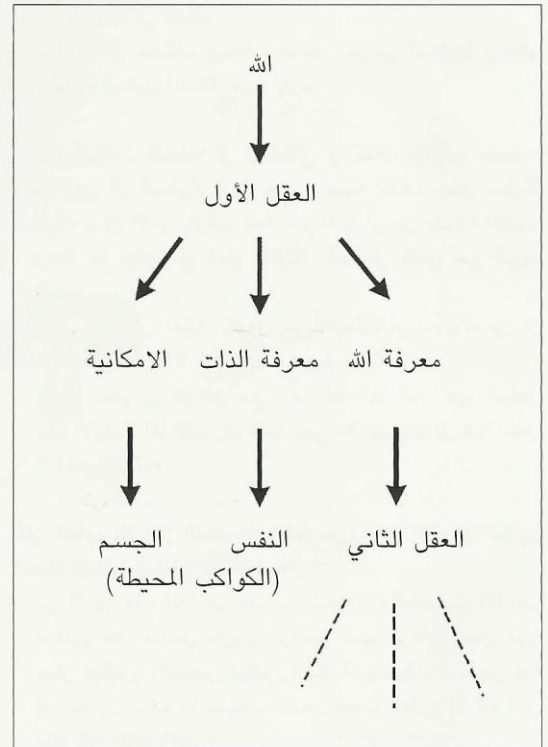
أما بطرس أبيلارد (١٠٧٩-١١٤٢) فقد مثل في مسألة الكليات اتجاهاً يقرب من الاتجاه الإسمي، وهو اتجاه يمكننا أيضاً أن نطلق عليه اسم المذهب التصوري.



A ابن سينا: ما وراء الطبيعة والكوسمولوجيا



C ابن رشد: العقل ونظرية المعرفة.



B ابن سينا: تولد العقول

الفلسفة العربية.

الفلسفة العربية.

كان للعالم العربي أبلغ الأثر في تطوير الحياة العقلية للغرب المسيحي في القرون الوسطى. إذ كانت العلوم العربية لا سيما الطب أكثر تقدماً من مثيلاتها في الغرب اللاتيني. كذلك استطاعت الحضارة الإسلامية أن تثبت نفسها بين الأعوام ٨٠٠-١٢٠٠ في نقل الفلسفة والعلوم اليونانية.

ترجمت الكتب اليونانية في مدارس كبيرة متخصصة بالترجمة الى العربية، وبواسطة مسلمي إسبانيا أمكن نقل هذه الترجمات إلى الغرب.

بهذه الطريقة تمكن مسيحيو القرون الوسطى من الحصول على جميع مؤلفات أرسطو (لا تلك التي قام بوسبيوس بترجمتها في المنطق وحسب). نتيجة ذلك ازدهرت العلوم التجريبية.

لقد سعى الفارابي (٨٧٥-٩٥٠) الى الجمع بين فلسفة كل من أرسطو والأفلوطونية المحدثه، مطوراً بذلك وصفاً ميتافيزيقياً شاملاً للكون ومارجاً بين تصورات أفلوطين للفيض مع فلسفة أرسطو حول العقل (nous باليونانية و intelligentia باللاتينية).

انطلاقاً من أفكار الفارابي الرئيسية بنى **ابن سينا** (٩٨٠-١٠٣٧) الفيلسوف والطبيب المشهور فلسفته. أما آراؤه الماورائية فهي تقوم على التمييز بين الوجود الواجب بذاته (الله) والوجود الواجب بغيره. وبما أنه وبحسب ابن سينا لا يصدر عن الماهية الواجبة إلا واحد (إذا لا تكثر فيها) فإن الله يخلق ماهية عقلية واحدة (العقل الأول) وهذا واجب وأزلي. الله هو الموجود الذي لا يمكن الفصل فيه بين الماهية والوجود. ولذلك فهو واجب بذاته.

أما سائر الموجودات الأخرى فهي مشروطة بالضرورة ويمكن تقسيمها إلى أزلية وإلى زائلة. انطلاقاً من فعل العقل الأول المخلوق وهو فعل عقلي تتولد وبالتالي سائر المخلوقات في العالم (اللوحتات A و B)

في المرتبة الدنيا نجد العقل الفعّال، الذي تقوم وظيفته على تنوير العقل المنفصل في الإنسان وعلى إمداد المادة الأرضية بالأشكال.

نظراً إلى انحدار الموضوعات والعقل الإنساني من مصدر واحد تصبح معرفة العالم القائمة على التطابق ممكنة. أما هدف الحياة فهو الاتحاد مع العقل الفعّال.

أما النقد الذي يوجّه من زاوية لاهوتية لهذا التصور فيقوم على عدم وجود فعل خلق أصيل طالما أن العالم ضروري وأزلي من حيث ارتباطه بالله. إن أكثر الانتقادات عنفاً وتأثيراً كانت من

جانب الغزالي (١٠٥٨-١١١١) الذي حاول استناداً إلى حجج معرفية أن يوضح حدود الفلسفة بالمقارنة بالله تعالى.

أما **ابن رشد** (١١٢٦-١١٩٨) فقد كان تأثره في الغرب اللاتيني بالغاً، لا سيما من خلال تفسيراته الشاملة لأعمال أرسطو. وكما عرف أرسطو بالفيلسوف يعرف ابن رشد بالشارح. في شروحاته يميز بين أصناف ثلاثة:

- التلخيصات، وهي تقدم اختصاراً للنتائج التي توصل إليها أرسطو.

- الشروح الوسطى، وهي تقدم توضيحاً لمضمون الفلسفة الأرسطوية مع تقديم بعض التعليقات.

- الشروح الكبرى، وهي تقدم تفسيراً مفصلاً لنصوص أرسطو.

لقد حاول ابن رشد أن يوفق بين الفلسفة وبين الدين الإسلامي عبر محاولته التمييز بين درجات متفاوتة في فهم القرآن بما يتوازي مع القدرات العقلية عند البشر.

يميز ابن رشد في نظريته عن **العقل** بين العقل الفاعل الذي يعطي الأشكال المعقولة وبين العقل الذي يتقبلها، وكلاهما أزلي ويتعدّى الأفراد.

إن تحقق الأشكال في العقل المنفصل وفي إطار العلاقة بإنسان معين يعني الانتقال إلى العقل المستفاد.

وبما أن هذا العقل، وإذا ما أخذنا بعين الاعتبار ارتباطه بالإنسان، سيكون زائلاً، أو قابلاً للفساد، يتوصل ابن رشد إلى القول بعدم فناء النفوس المفردة.

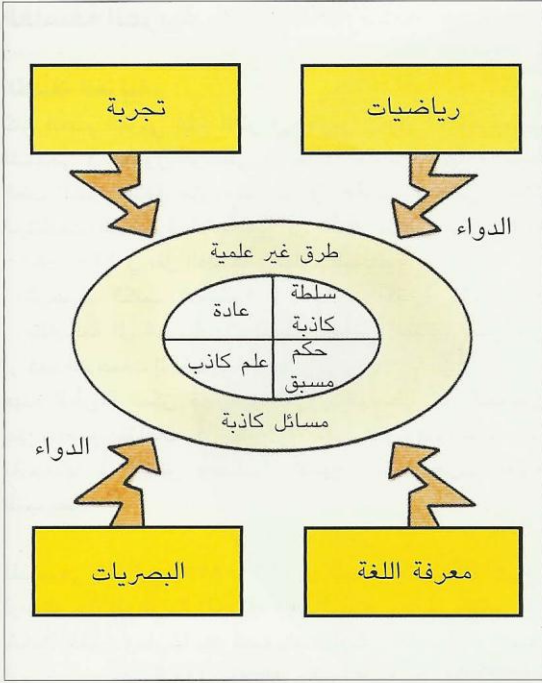
من الفلاسفة اليهود المشهورين في القرون الوسطى، نشير إلى كل من **ابن غيبرول** (١٠٢٥-١٠٥٨) و**موسى بن ميمون** (١١٣٥-١٢٠٤). كلاهما ولد في الأندلس وكلاهما كتب أعماله باللغة العربية. بحسب ابن غيبرول يكتسب الموجود وجوده بفعل إرادة الله وعبر اتحاد المادة بالشكل. من المادة الكلية يتكون كل شيء (ما عدا الله) وبما في ذلك الماهيات العقلية.

بذلك لا يفهم المادة باعتبارها أمراً جسمانياً، إن الجسمانية ليست إلا شكلاً محدداً من المادة، إن المادة هي مجرد استعداد لتقبل الشكل وبمجرد دخول الشكل يتم الوصول إلى الوجود.

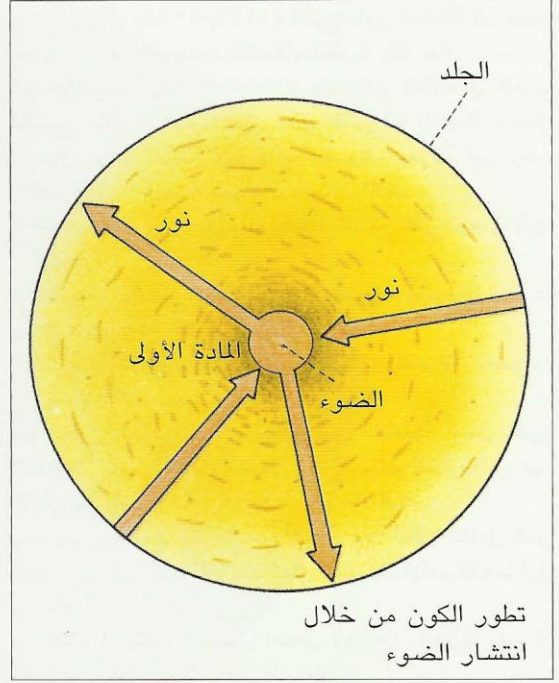
أما الأثر الذي تركه موسى بن ميمون فقد تجلّى في كتابه «دلالة الحائرين». لقد توجه إلى تلك الفئة التي يقودها التعامل مع الفلسفة إلى الحيرة في الإيمان، كما أراد أن يظهر كيف باستطاعتهم العودة إلى الإيمان عبر التفهم العلمي للفلسفة.

فإذا ما تناقضت النصوص التوراتية مع المعارف العلمية، فلا بد من شرح النصوص بطريقة تمثلية.

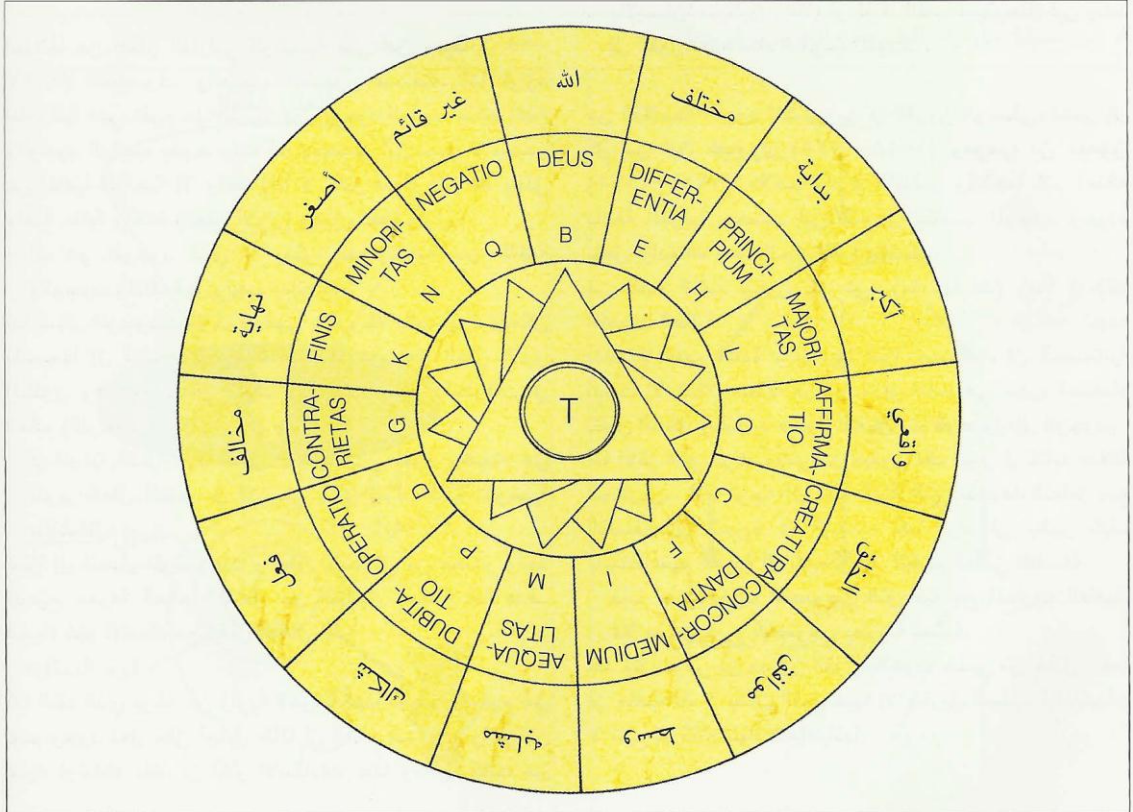
لقد مثل موسى بن ميمون القول بلاهوت سلبى من خلال زعمه أن ماهية الله لا يمكن القول فيها إلا بطريق السلب. فالتأكيدات لا تتبع إلا تأثيراتها، لا ماهياتها.



B باكون: اصلاح العلم



A غروستست: نشأة الكون (نشأة الكون)



C لول: الصورة T من كتابه (الفن الكبير)

السكولائية العليا ١/ روجيه بيكون، بوناقتورا، ريموند لول.

بالمدرسة الفرنسيسكانية القديمة. خلافاً للتيار الأرسطوي توجه بوناقتورا نحو أوغسطينوس ونحو الأفلاطونية المحدثة. ومع ذلك قبل إرث أرسطو الفكري واستخدمه لا سيما في مجال العلم الدنيوي معتبراً إياه مرجعاً. أما في مجال الماورائيات فقد حاد أرسطو عن جادة الصواب، ذلك أنه لم يوافق على نظرية المثل عند أفلاطون كما أنه لم يقبل بالقول أن لصور الموجودات الأولى أصلاً في العقل الإلهي.

يقول بوناقتورا بنظرية ما وراثية ترقى إلى غروستست وأساسها النور. تبعاً لهذه النظرية يعتبر النور الشكل الذي تشترك فيه كل الأجسام. وبواسطته يتم تشكيل المادة. أما التشكيل الخاص فيتم عبر المزج بين العناصر والنفس. ولذلك فهو يفترض أن في كل موجود كثرة من الأشكال. والأشكال هذه تنبع من أسباب بذرية أودعها الله المادة منذ بداية الخلق.

أما **طريق المعرفة** عند الإنسان فتعود إلى ما وراء العالم المخلوق حيث يتمكن من أن يكشف الحضور الإلهي. يميز بوناقتورا، في وصفه لدرجات المعرفة، بين المضامين والظلال وآثار أو صور ما هو إلهي.

يحيط الإنسان بحقيقة المبادئ الثابتة، فقط من خلال اعتباره مهتدياً بنور إلهي (نظرية الكشف).

في طريق حج النفس إلى الله تعالى يصف بوناقتورا المراحل التي تؤدي إلى الاتحاد الصوفي مع الله. ففي الدرجة الأعلى يخلد العقل إلى السكينة وينحل الوجدان في الله.

يعتبر **ريموند لول** (١٢٣٢-١٣١٦) ضمن فلسفة عصره معتزلاً من نوع خاص. ومع ذلك فقد وجدت أفكاره صدى عميقاً لدى كوزافو، برونو وليبنيتز الذي قدر له منطقه الاستدلالي.

ففي كتابه «الفن الكبير» (Ars generalis) اعتمد لول أن يقدم المفاهيم والمبادئ والمناهج التي تشكل الأساس لكل العلوم، معتبراً ذلك نوعاً من «فن اكتشاف الحقيقة» (ars inveniendi) (ars veritatem) الذي لا يتعامل مع العلاقات الشكلية وحسب بل مع المبادئ التي تشكل مضمون الحقيقة.

إنطلق لول من المبادئ المطلقة (المفارقات) ومن المبادئ النسبية (العلاقات الموضوعية) بحيث يكون الربط فيما بينها قائماً على قوانين الاستدلال. ولخدمة هدفه هذا استنبط بعض الصور المحددة.

هكذا وعلى سبيل المثال تنطوي الصورة A على مفاهيم تصور مبادئ العزة الإلهية وهي نفسها المفاهيم التي تحدد بناء وقيام العالم (على سبيل المثال الخيرية، الكبر، الديمومة). أما الصورة T فتتضمن مبادئ التمايز الدلالي (لوحة C). من خلال استخدام المثلثات والمربعات وبرمها على الصور المقابلة يمكننا إيضاح علاقة المصطلحات وتطابقها.

ينتمي **روجيل بيكون** (١٢١٥-٩٢) إلى تراث جامعة أكسفورد التي طبعها روبرت غروستست (١١٦٨-١٢٥٣) بطابع خاص، يعتمد البحث في الطبيعيات على طريقة رياضية. وفي هذا الإطار كان لنظرية النور دور حاسم. فالنور بذاته جوهر خلاق، وهو الحامل لما نجده في الطبيعة من قوى.

وبالتالي فإننا نتعرف إلى التأثيرات الطبيعية بسبب ما نجده من قوانين هندسية تتبع بدورها النور.

لقد أراد بيكون من خلال إصلاح الكنيسة والمجتمع تحسين شروط الحياة بالنسبة إلى البشر وتالياً تقوية الديانة المسيحية، وهذا ما يستلزم معرفة تعتمد المنهج الأكيد وتؤسس على التجربة.

لذلك نراه في «الكتاب الأكبر» (opus maius) يستعرض أولاً المصادر الأربعة التي تؤدي إلى ارتكاب الأخطاء:

الإيمان الأعمى بمرجعيات خاطئة، العادة التي تحتفظ بالأخطاء، الأحكام المسبقة عند الغالبية التي لا تجربة لها. شبه العلم الذي ينطوي على جهل مؤكد.

لقد وجه الاتهام إلى لاهوت عصره وفلسفته، إذ رأى أنهما يتعاملان بمنهجية لا علمية ويتشاجران من خلال طرح مشاكل وهمية.

مقابل ذلك طرح بيكون ميادين علمية أربعة توخى أن تكون شفاء من الأخطاء:

- لتفسير التوراة ومن أجل تأويل النصوص الفلسفية لا بد من الاستناد إلى معرفة اللغة الأصلية (ما يعتبر مطلباً ثورياً في أيامه).

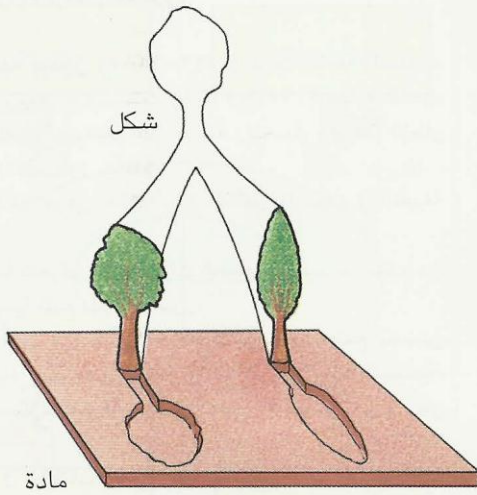
- إن الرياضيات هي أساس العلوم. والمعارف هذه فطرية في الإنسان ودون وضوح الرياضيات لا مجال لوضوح المعارف الأخرى.

- نظراً لما ينسب للنور من دور يعتبر علم البصرييات (perspectiva) علماً تأسيسياً. وباستخدامه يصار إلى اكتساب المنهجية الرياضية والتجريبية.

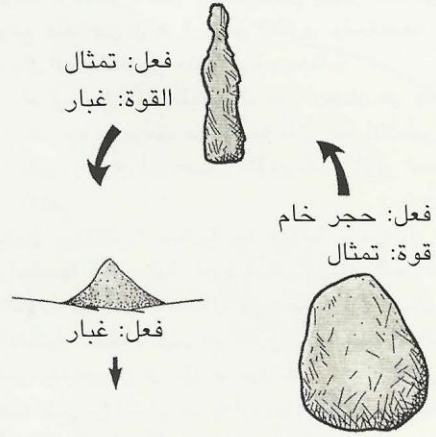
- يقوم العلم على التجربة التي عليها أن تؤكد أو أن تنفي ما يقال على الطبيعة. من هنا تعطى التجربة دلالة هامة. إلى جانب ذلك يقول بيكون بالتجربة الداخلية معتبراً إياها كشفاً، وهي تطل الخبرة العقلية وخبرة ما هو إلهي.

وبرأيه لا يمكن أن يكون ثمة صراع بين اللاهوت والعلوم هذا إذا ما استخدم العقل بشكل صحيح. إذ إن لحقيقة العلم العقلي ولحقيقة الوحي أساساً واحداً هو العلم الإلهي.

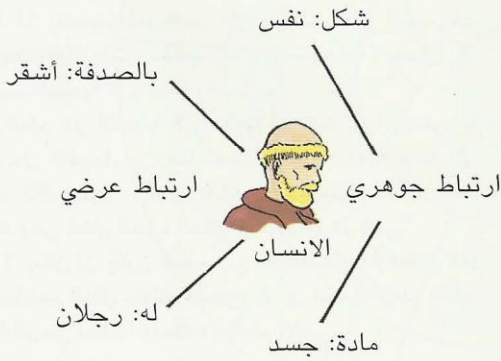
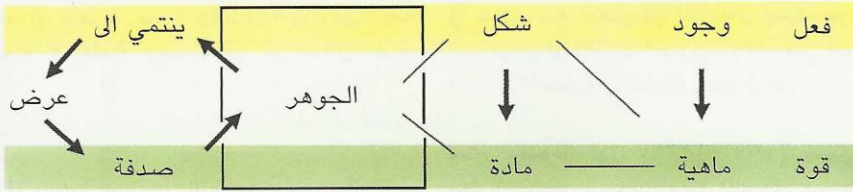
بوناقتورا (جيوفاني فيدازا: ١٢٢١-٧٤، وبعد العام ١٢٥٧ تولى رئاسة الرهبنة الفرنسيسكانية). وهو ينتمي إلى ما يعرف



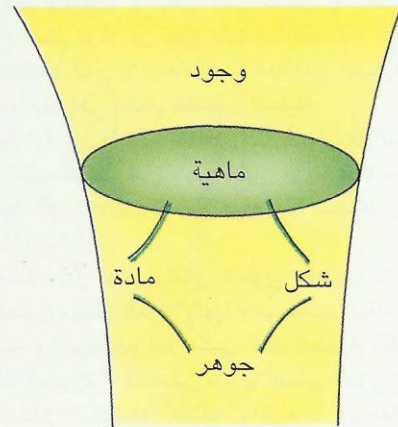
الشكل والمادة



الفعل والقوة



الجوهر والاعراض



الوجود والماهية

من جملة مؤلفاته الكثيرة يجدر بنا أن نشير بخاصة إلى كتابيه «الخلاصة اللاهوتية» و«الخلاصة ضد الوثنيين». هذا إلى جانب «المسائل» المختلفة. (Summa contra gentiles, Summa theologiae quaestiones).

في المسائل كما في الخلاصة اللاهوتية اتبع الأكويني شكل المسألة والنقاش الذي دار في الجامعة.

فبالنسبة إلى المسألة الواحدة يقدم الحجج المع (pro) وال ضد (sed contra) وما ينتج عنهما من إجابة خاصة (reponsio)؛ بعد ذلك يصار إلى البحث في الحجج على ضوء الإجابة.

لا يمكن أن يناقض الإيمان العقل، فلكلاهما أصل واحد وهو الله. وبالتالي لا يمكن أن يصل اللاهوت والفلسفة إلى حقائق مغايرة. إنهما يختلفان فقط من حيث المنهج.

تبدأ الفلسفة من الموجودات المخلوقة لتصل بعد ذلك إلى الله. أما اللاهوت فيجد بداؤه في الله تعالى.

وبما أن الوحي قد نقل للإنسان مثل هذه الحقائق اللازمة لتحصيل خلاصه، إلا أن ثمة مساحة متبقية للبحث الخاص بالأشياء، خاصة في أمور لم يوضحها الوحي. أما بالنسبة إلى اللاهوت فإن الفلسفة قادرة على تقديم خدمات هامة من خلال تأمين أسس الإيمان على قواعد عقلية، ومن خلال تولي الدفاع عن هذه الأسس.

صحيح أن الأقاويل الإيمانية تتجاوز العقل. إلا أنها لا تتناقض مع العقل.

تأخذ الأنطولوجيا عند الأكويني نقطة انطلاقها من الكثرة التي ندركها بالحس في الموجودات (ens): حجارة، حيوانات، البشر الخ... في السؤال عن المبادئ التي هي أساس الموجود نجد الفرق بين الفعل (actus) والقوة (potentia). فالموجودات جميعها يمكن أن تكون وأن لا تكون، أي أنها متغيرة.

لننظر على سبيل المثال حجرة، فنرى أن له إمكانية أن يصير تمثالاً. أما بالفعل فهو لم يصبح تمثالاً بعد. فإذا ما قام نحاس بإعطائه شكل تمثال، حينها يصبح التمثال موجوداً بالفعل، ومع ذلك فإن وجوده بالقوة يظل قائماً، كأن يتكسر ويتحول غباراً.

فإذا كانت الموجودات قابلة للصيورة فإن السؤال الذي يطرح إنما يتناول مبدأ وحدتها، والذي على أساسه تكون هذه الموجودات المتغيرة أو هذا الجوهر.

والمبدأ هذا هو الشكل.

وإذا كان الشكل هو مبدأ التحديد فإن هذا الشكل يظل بحاجة إلى مبدأ القابلية كي يتحدد. والمبدأ الذي بذاته غير محدد مع قابليته للتحديد هو المادة.

إن المادة هي أيضاً سبب الكثرة. إذ بإمكان الشكل الواحد أن يدخل على أفراد عدّة.

السكولائية العليا ٢/ ألبير الكبير، توما الأكويني ١.

ألبير الكبير (١٢٠٦-٨٠) وقد عرف نظراً إلى علومه الموسوعية باسم الدكتور العالمي وقد سعى جاهداً لتحصيل الإرث العلمي والفلسفي منذ اليونان. فشرح مؤلفات أرسطو متأثراً في ذلك بالشراح الذين عرفوا من التراث الأفلاطوني المحدث ومن التراث العربي. ومع ذلك فقد كان من أشهر البحاثة الطبيعيين في عصره.

يميز ألبير بوضوح بين المسائل التي يمكن حلها بواسطة العقل وتلك التي تقوم على أساس الوحي.

وهكذا فلا يمكننا الإجابة فلسفياً عن مسألة أزلية العالم، في حين أن كل المسائل التي تخضع للعقل يجب أن تفحص بشكل جذري.

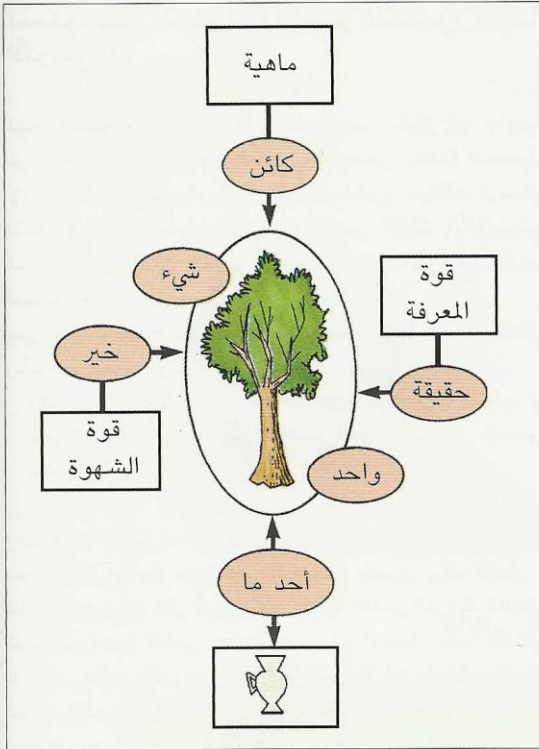
إن الأشياء مديونة في وجودها وفي بقائها لله باعتباره سبباً أولاً. والله هو الحقيقة العليا وهو الخير الأسمى لذلك فلا بد لكل معرفة ولكل سلوك من السعي إليه حتى يكتسب بذلك الكمال. خلافاً لابن رشد قال ألبير الكبير بأزلية النفس الفردية. فالعقل الفعال جزء من النفس وهو الذي يعطي الإنسان المبدأ المشكل له. وهو عقل يختلف من إنسان إلى آخر، إلا أنه باعتباره نتيجة الخلق الإلهي فيمكنه أن يلم بالعام مما يمكن تالياً من تحصيل معرفة موضوعية وعامة.

فالنفس كل، إلا أن لها قوى مختلفة، من ذلك القوى النباتية والحسية والعقلية.

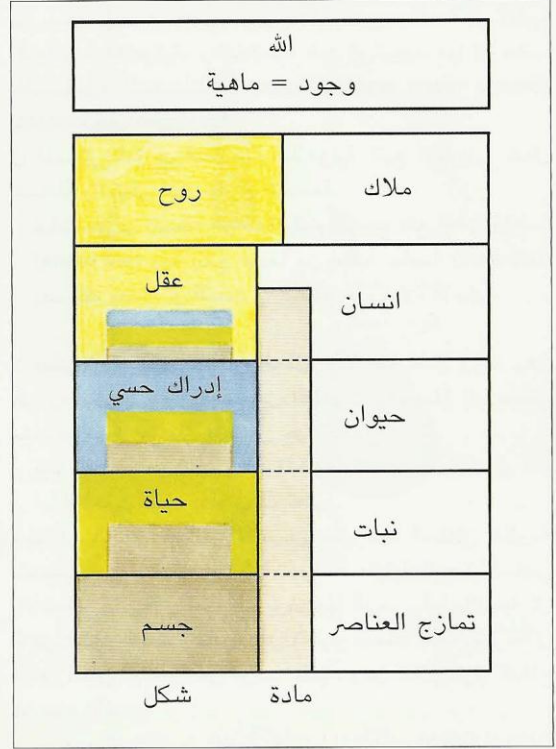
يجعل ألبير في نظريته الكوسمولوجية الخلق تراتبياً عبر درجات من العقول التي تصدر عن العقل الإلهي الذي يشمل نوره كل شيء، الأفلاك السماوية والعقل الإنساني وأخيراً المادة الأرضية. أما الحقائق الأصلية التي تعتبر أول ما خلق الله فهي: «المادة الأولى (المبدأ اللازم لقيام الأجسام) الزمان والحركة، السماء العليا والملائكة».

ركز ألبير الكبير في فلسفة الأخلاق على مبدأ حرية الإرادة عند الإنسان. إن الواجب الخلقي يعني تشكل الرغبات والغرائز الشهوانية على ضوء العقل. أما الجهة المختصة بذلك فهي الضمير الذي يمارس فعله سواء في السلوك بوجه عام أو من خلال استخدامه في حالات عينية. إن الموقف الخلقي الذي يدفع الإنسان إلى فعل الخير يقوم على تذكيره لحياته الأصلية الخيرة التي كانت له قبل الوقوع في الخطيئة.

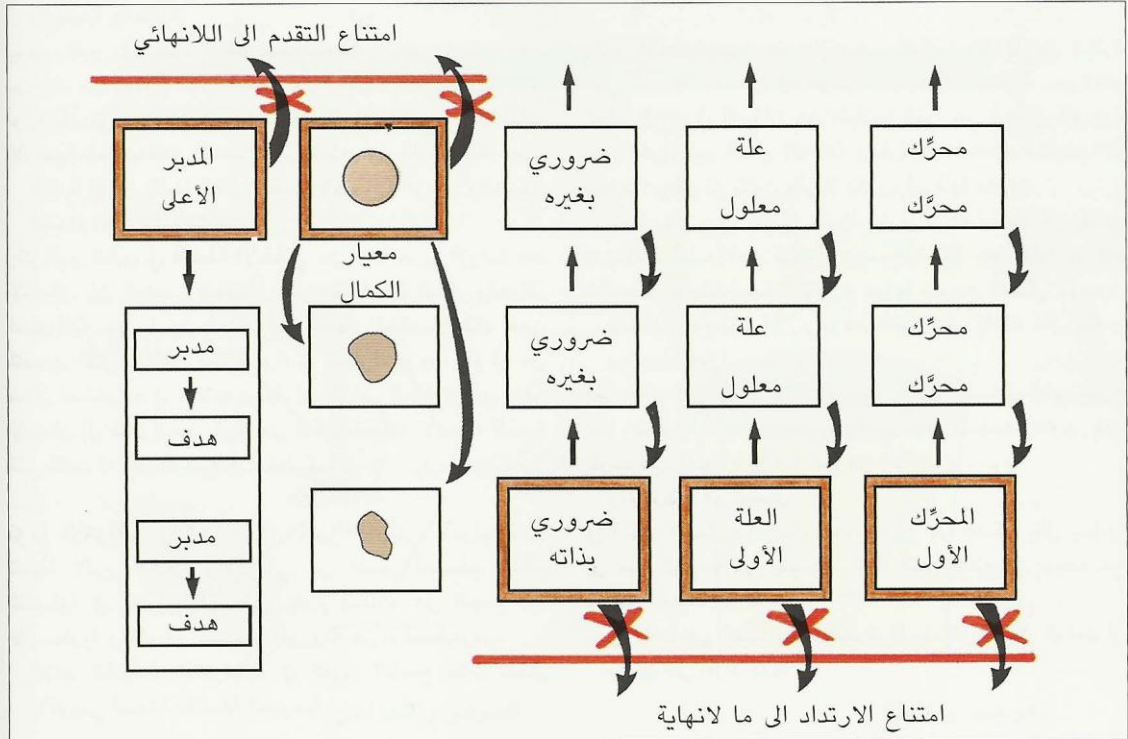
توما الأكويني (١٢٢٥-٧٤). كان الأكويني لأعوام قليلة تلميذاً لألبير الكبير، والأكويني من أشهر أصحاب النظم الفلسفية في القرون الوسطى. يقوم إنجازاه على الجمع بين الأرسطوية والفلسفة المسيحية الموروثة عن أوغسطينوس. أعلنت الكنيسة الكاثوليكية في القرن التاسع عشر أعمال الأكويني أساساً للفلسفة المسيحية.



B المفارقات



A تراتب الماهيات



C من أجل البرهنة على وجود الله

إلى بسلطته أي شيء كما لا يمكن أن ينزع عنها أيضاً أي شيء.

إن الله هو الذي يحفظ المخلوقات. تتمايز العقول المخلوقة (الملائكة)، عن الله بحيث يكون وجودها شيئاً مختلفاً عن ماهيتها، علماً أن هذه لا مادة فيها (أي أنها شكل خالص)، بإضافة المادة تتولد الجواهر الفردية المختلفة، بحيث يكون الوجود والماهية، الشكل والمادة فيها أموراً مختلفة.

لذلك تحافظ نفس الإنسان غير المادية والأزلية على فرديتها، ذلك أنه وباعتبارها شكل الجسم ستحتفظ بتحديد لها مبدأ التفريد حتى بعد انفصالها عن الجسم.

في البرهنة على وجود الله قدم الأكويني **خمس براهين**. وبما أن معرفة الإنسان (باعتباره ماهية جسمانية) تبدأ مع الحواس، فقد رفض الأكويني براهين مسبقة على وجود الله. لذلك تستند براهينه إلى الخبرة فهي تقوم على امتناع التقدم إلى ما لا نهاية.

- كل حركة وكل تغير يفرض وجود محرك، وبما أنه لا يمكن لسلسلة المتحرك والمحرك أن تسير إلى ما لا نهاية، وإلا لما أمكننا تصور بداية للحركة فلا بد إننا من محرك أول يكون بذاته غير متحرك. وهذا هو الله.

- كل أثر وله مؤثر أو علة. وبما أنه لا وجود لشيء يكون علة لذاته (إذ يلزم منطقياً أن يكون سابقاً لذاته) وبما أن سلسلة العلل لا يمكن أن تستمر إلى ما لا نهاية فلا بد أن نصل إلى علة أولى لا تكون مسببة بسواها: الله.

- إننا نجد أشياء يمكن أن تكون موجودة أو أن لا تكون موجودة. وإذا كانت الأمور قد وجدت على هذا النحو فإنها بالإمكان ألا تكون موجودة أيضاً. أذاً يمكن لشيء أن يبدأ. وبما أنه لا يمكن لسلسلة الموجودات الواجبة بغيرها أن تذهب إلى ما لا نهاية، فلا بد من الوصول إلى أول واجب بذاته: الله.

- في كل الموجودات يمكننا افتراض وجود الأكثر أو الأقل. وهذا ما لا يمكننا أن نقوله إلا إذا وجدنا المقياس الذي يحتوي هذا التحديد والكامن في الكمال: الله.

- تحتاج الأمور غير المعقولة إلى هدف تبلغه وإلى عارف يحدد هذا الهدف (كما يحتاج السهم إلى رام على سبيل المثال). وكذلك يحتاج العالم إلى إله يكون المدبر الأعلى وهو الذي يحدد الأسباب والغايات.

على العموم لقد خلق الله العالم كاملاً، وبذلك لا يمكن للشر أن يوجد من تلقاء نفسه. وبما أن كل ما هو موجود فهو من الله فإنه لا يمكن للشر أن يكون له وجود خاص به، ولذلك حدده الأكويني باعتباره نقصاً (privatio) إنه غياب الخير الذي يجب أن يضاف إلى الوجود وإذا عرفنا الشر بالنقص فإنه سيظل بحاجة دائمة إلى ذات وهذا ما ينقصه الخير. ولذلك لا يمكن اعتبار الشر وجوداً إذ لا بد له أن يزول.

السكولائية العليا ٣/ توما الأكويني ٢.

ليس للشكل ولا للمادة وجود مستقل إنهما ما به (quo est) يصير الموجود موجوداً على ما هو عليه (quod est). **والجواهر** هو الكل المتشكل من مادة وصورة.

أما السؤال عن «ما هو» الكائن فهو سؤال عن **ماهية** (essentia) أو شئنيته (quiditas). والماهية موجودة فعلاً في الجواهر الفردية ويتم التفكير بها عبر شكل المفهوم العام.

تقال الماهية على كلية الشكل والمادة ومع ذلك لا بد من تمييزها عن الجوهر، وذلك بقدر ما يمكننا أن نفترض تحديدات تقوم على مجرد الصدفة، بحيث لا علاقة لها بالماهية (الأعراض؛ كأن نقول مثلاً سقراط أصلع).

ثم إن الأكويني قد عالج بعد ذلك تمييزاً آخر، وهو التمييز بين الماهية **والوجود**. بإمكاننا مثلاً أن أعرف ماهية شيء دون أن أعرف ما إذا كان (موجوداً).

فالوجود هو المبدأ، الذي به يكون الموجود موجوداً. إن فعل الوجود (actus essendi) هو الذي يجعل الموجود موجوداً. وبالتالي فإن العلاقة بين الوجود والماهية هي كالعلاقة بين الفعل والقوة.

والوجود هو فعل محض يتحدد في الماهية وهو بذلك يكون محدوداً.

إن السؤال عن المفاهيم التي يمكن أن تنسب إلى كل موجود باعتبارها من المحمولات قد قاد الأكويني إلى تقديم لائحة **بالمفارقات**:

إن الموجود يضاف إليه الوجود بالنظر إلى فعل الوجود. ثم إن الواقعية تشير إلى مضمون الشيء من جهة النظر إلى الماهية.

يعتبر الموجود بسبب عدم قابليته للقسمة واحداً (unum) وهو شيء (aliquid) بالتمايز عن غيره.

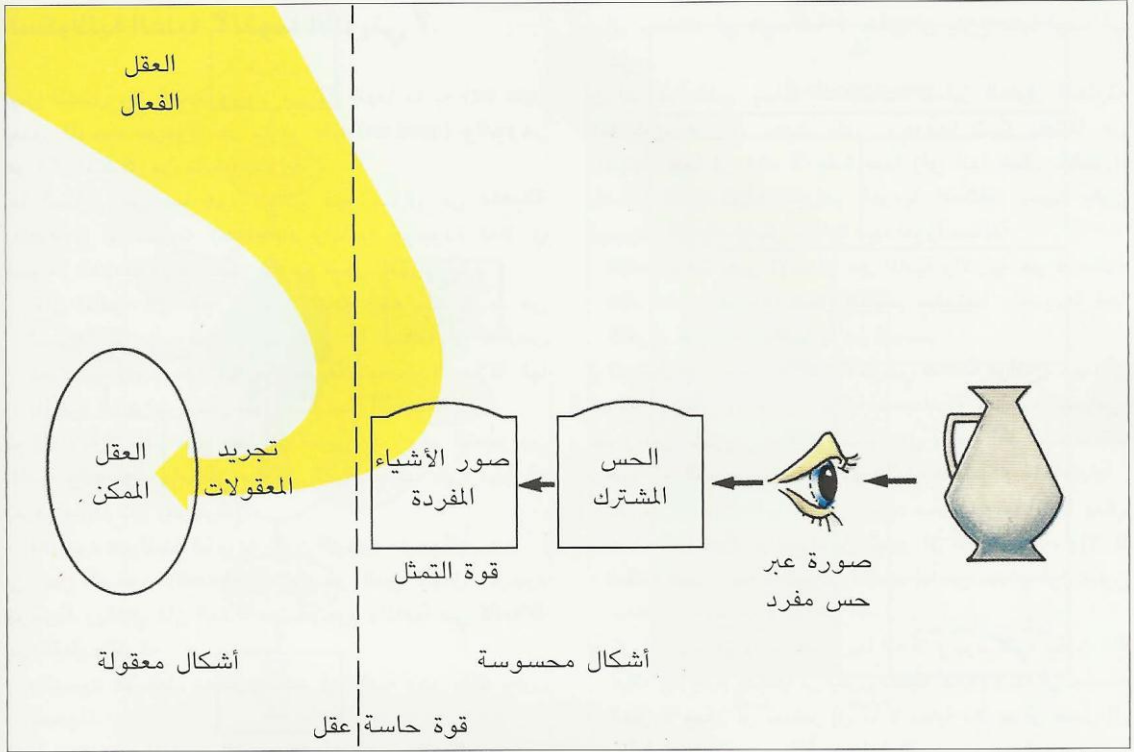
إن للمفارقات (مثل) صح (verum) وجيد (bonum) علاقة بالتوافق بين موجودين، كالتوافق بين النفس مع موجود آخر. وهكذا فإن «جيد» هي تحديد التوافق مع القدرة على السعي، و«صح» هي التوافق مع القدرة على المعرفة. إن تحديد الأكويني يصاغ بالشكل التالي:

«الحقيقة هي التوافق بين الشيء والعقل (veritas est adaequatio rei in intellectus).

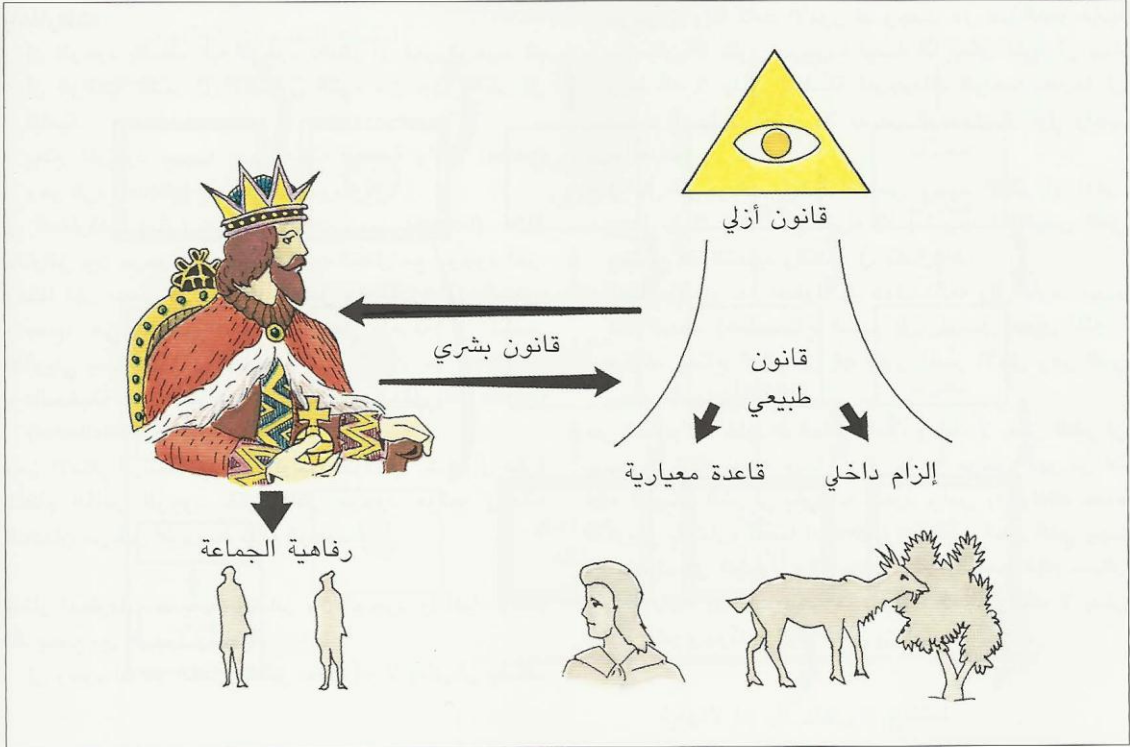
ومن الأفكار الرئيسة في الأنطولوجيا التومائية يشار إلى فكرة النظام الكامل للوجود ككل. فكل موجود موقعه وزمانه المحددان من قبل الله وسط نظام الوجود.

تتمايز المخلوقات جميعها بالتمايز بين الوجود والماهية. وحده الله يجمع بين الوجود والماهية.

إن وجود الله هو الكمال المطلق بحيث إنه لا يمكن أن يضاف



A نظرية المعرفة



B الأخلاق: القانون

هي السعادة (beatitudo). وبما أن الإنسان قد تحدد تبعاً للشكل، أي من خلال النفس العاقلة، فإنه يحصل سعادته من خلال العمل العقلي الذي تقوم به النفس.

في **الفضائل**، يميز الأكويني بين فضائل لاهوتية وفضائل طبيعية مفصلية. والفضائل الأولى هي ما يحصله المرء بنعمة الله (الإيمان، الحب والرجاء)، علماً أن المحبة هي الفضيلة التي توجه الأفعال الإنسانية كافة نحو غايتها الإلهية النهائية. أما الفضائل المفصلية فهي التي تتحدد بوصفها أفضل الممكن. إنها حالة القدرات الطبيعية، وهكذا تلحق الحكمة والفطنة بالعقل والعدالة بالإرادة والشجاعة بالعمل والاعتدال بالشهوات.

تحدد الفضائل السلوك الداخلي عند الإنسان، أما النظام الخارجي والأفعال فتعمل بموجب قوانين. أما المشرع الأول فهو الله إذ هو من يحدد النظام.

إن القانون الأزلي (lex aeterna) هو الحكمة الإلهية التي تدبر كل شيء. أما المشاركة في القانون الأزلي من خلال العقل البشري فذلك هو القانون الطبيعي (lex naturalis).

لا أثر للقانون الإلهي على حرية الإرادة، فقط بالنسبة إلى الطبائع التي لا عقل فيها يكون لهذا القانون أثره باعتباره ضرورة داخلية. أما بالنسبة إلى الإنسان فإنه يتخذ صفة القاعدة المعيارية. أما بالنسبة إلى الحكيم فبالمشاركة بالعناية الإلهية.

ومن القانون الطبيعي تنبع مبادئ السلوك العليا. ومن معرفة ما هو خير وما إليه يصبو كل شيء ينتج المبدأ الأساسي الأسمى، أساس العقل العملي:

الذي يقرر وجوب عمل الخير وتحاشي الشر.

وبما أن القانون الطبيعي لا يشير إلا إلى المبادئ فهو يظل بحاجة إلى القانون الإنساني (Lex humana) في نظام الدولة ومن أجل بناء مميز للجماعة. على أن يكون له أساس في القانون الطبيعي وأن يكون فيه خدمة للمصلحة العامة.

يكتسب توما الأكويني أهمية خاصة من خلال جمعه بين الفلسفة الأرسطوية والفلسفة المسيحية، خاصة إذا تأملنا الوضعية الذهنية التي سادت في الجامعة حيث كان يبدو أنه لا يمكن الجمع بين الأرسطوية واللاهوت.

قادت الشروحات الموسعة على أعمال أرسطو، في القرن الثالث عشر، كلاً من سيجر البرابنتي (١٢٤٠-٨٤) وبوتيتوس الداتيانى إلى التمثل بما يعرف بالعقلانية الرشدية، وإلى رفض الجمع بين اللاهوت والفلسفة. فالحجج الفلسفية تظل أيضاً قائمة حتى لو بدت متناقضة مع اللاهوت. لقد قاد القول باستقلالية الفلسفة وبعدم توافق بعض الطروحات الأرسطوية مع العقيدة المسيحية إلى تحريم الكنيسة لكتابات محددة وإلى إدانة أسقف باريس لسلسلة من الطروحات الفلسفية (١٢٧٧).

السكولائية العليا ٤ / توما الأكويني ٣.

الإنسان عبارة عن ترابط جوهري بين النفس (الشكل) والجسد (المادة). والاثتان لا انفصال بينهما، بل هما يشكلمان وحدة جوهر الإنسان الذي يتحدد تبعاً لذلك بأنه روحي - جسدي. ومع أن النفس يمكن أن تظل حية بعد وفاة الجسد، وبالتالي فهي أبدية، فإنها وباعتبارها نفساً إنسانية، بحاجة إلى الجسد، إذ لا بد منه من أجل الإدراك الحسي حتى تتمكن من المعرفة.

وبذلك يكون الإنسان، إذا صح القول، في النقطة الوسطى من الخلق:

فبواسطة عقله يشارك في عالم العقل المحض وبواسطة جسده يشارك في ما هو مادي.

يقع الشكل الذي تتخذه النفس الإنسانية عند نهاية تتابع من سلسلة مراحل تراتبية تتدرج من الأجسام التي لا حياة فيها، إلى النبات وإلى الحيوان ومن ثم إلى الإنسان. نميز في النفس قوى مختلفة: الغذائية (الحيوية)، الحاسة (الإدراك الحسي)، الشهوانية (الغريزة)، الحركة (الحركة المكانية - التنقل) والعاقلة (العقل).

والقوة الحاسة تنقسم بدورها إلى حواس مفردة، وإلى الحس المشترك (الذي يحيط بموضوعات الحواس المختلفة)، قوة التصور (التي تحفظ صور الحواس)، قوة إطلاق الأحكام الحسية (حكم بسيط يبنى على موقف عيني)، والمخيلة الفاعلة. أما العقل فيقسم إلى عقل ممكن (intellectus possibilis) وإلى عقل فاعل (agens) وبذلك يصار إلى التمييز بين قدرة الإنسان على المعرفة وبين المعرفة المحصلة بالفعل. أما سيروورة المعرفة بذاتها فبالإمكان عرضها كما يلي:

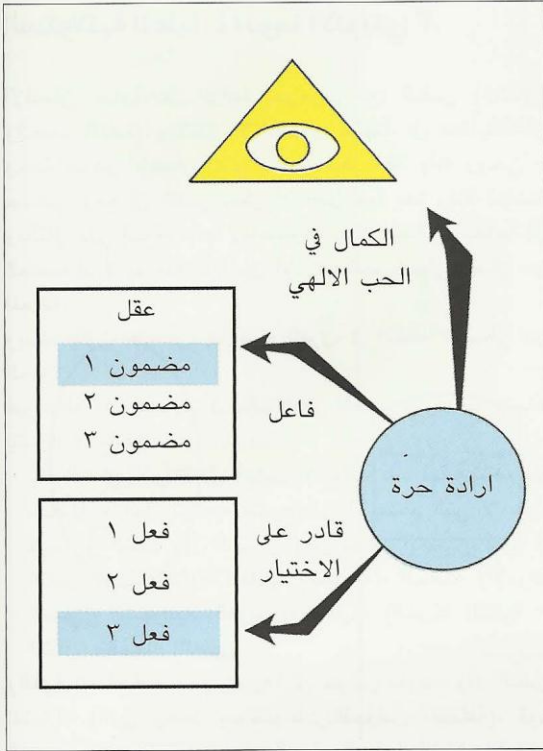
يكون الجسد أول الأمر صورة بواسطة عضو حسي ما. تنتقل الصورة بعد ذلك إلى الحس المشترك ليصار إلى حفظها كصورة مفردة (species sensibilis) في قوة التصور. إلى هنا تظل الصور في دائرة ما هو حسي. ولكن وبما أن العقل الممكن لا يتعلق إلا بالعام، فإن العقل الفاعل يبدأ عمله، فيجرد الشكل العام من الأحاسيس المفردة جاعلاً بذلك المعرفة ممكنة في العقل الممكن.

يعتبر «الخير» من التحديدات المفارقة (راجع ص ٨٣) وهو موضوع الأنطولوجيا وكذلك **الأخلاق**.

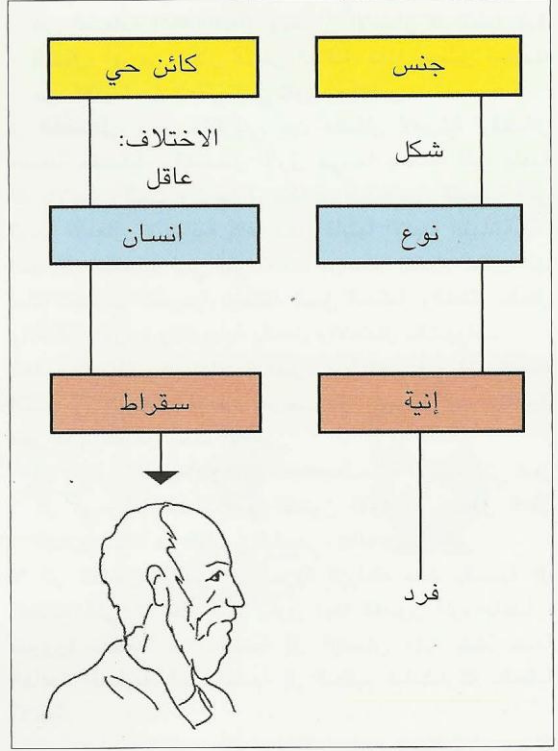
فالخير حقيقة يتمثل بالكمال وهو أيضاً غاية كل نشاط وكل جهد.

وما يصدق على أرسطو يصدق أيضاً على الأكويني: فالخير هو ما يصبو إليه الفرد تبعاً لماهيته.

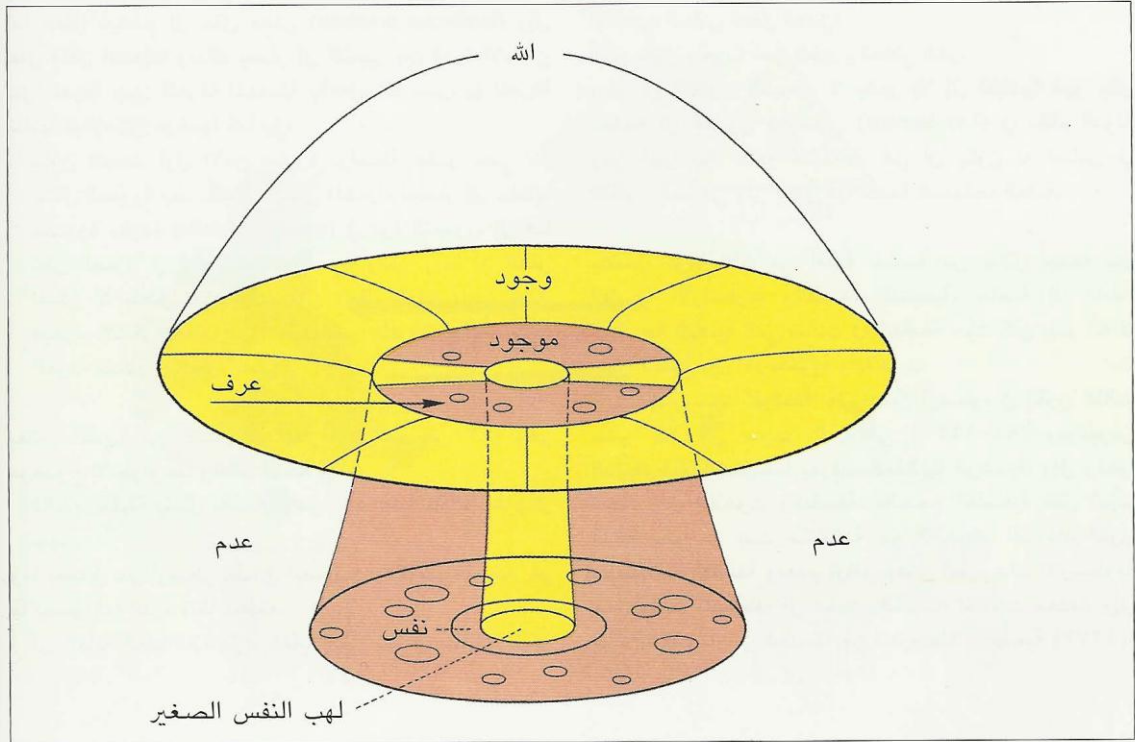
إن الغاية العليا للإنسان، الغاية التي تخدم سائر الغايات



B دنيس سكوت: أولية الارادة



A دنيس سكوت «إنية»



C المعلم ايكهارت

السكولائية العليا ٥/دنيس سكوت، المعلم إيكهارت.

أيضاً أساس كل سلوك أخلاقي.
يكون تصرفنا سليماً إذا تحقق حباً بالله.
يميز دنيس سكوت بين فرائض مطلقة، والتي ليس بمقدور الله أيضاً أن يغيرها، وإلا وقع هو نفسه في التناقض (مثل الوصايا العشر التي تنسب إليه تعالى)، وبين فرائض بإمكان الله أن يغيرها، خاصة إذا تطلبت ظروف الحياة عند الإنسان وجوب تغييرها (الزوجة الواحدة على سبيل المثال).
حتى هذه الفرائض تعتبر بالنسبة إلى الإنسان مقبولة دون شروط ما لم يأمر الله بخلافها أو بغيرها.

في القرن الرابع عشر بلغت تقاليد **التصوف** القروسطي ذروتها. يقوم هذا التصوف على تذوق التجربة الإلهية بشكل جؤاني وعلى التوحد مع ما هو إلهي. ومن أبرز ممثلي هذا الاتجاه، يشار إلى **المعلم إيكهارت** (١٢٦٠-١٣٢٨)، الذي تأثر بدوره بارث الفلسفة السكولائية ولاهوتها. إلا أن مؤلفاته قد امتازت بنزعة تأملية.

وضع المعلم إيكهارت كتبه باللغتين اللاتينية والألمانية. علماً أنه قد وضع مواعظه بالألمانية مراعيًا جمهور المستمعين ما حده إلى اعتماد لغة شديدة التأني.

أجاب المعلم إيكهارت في مسأله الباريسية الأولى عن السؤال المتعلق بالعلاقة بين المعرفة والوجود في الله. مع الإقرار بإعلاء شأن المعرفة:

الله موجود لأنه يعرف.

هذا ما ورد في إنجيل يوحنا:

«في البدء كان الكلمة».

وليس: في البدء كان الوجود. من هنا يؤكد إيكهارت على الفعالية الأصلية للمعرفة التي تعطي، دون أن تكون نفسها مخلوقة. وبالطبع فإن الله وجود أيضاً. لقد أراد إيكهارت أن يقول بوضوح إنه ليس لله وجود بما يشبه الموجودات أو المخلوقات، بل هو الوجود وإن لكل الموجودات وجودها بالله. إن الله يحصر بوجوده كل شيء، وبدونه لا تكون الموجودات موجودة.

يجد الإنسان في قرارة نفسه السبب الذي يجمعه بالله: «الشرارة» (Scintilla animae)، إنها الشرارة الصغيرة التي تنبثق من النفس.

وفي النفس يتم الاتحاد بالله وذلك حين يستسلم الإنسان كلياً لذاته الجؤانية ويحيا بها. والنفس تقبل ماهية الله، إذ إنها المكان الذي يضمن ولادة الله في الإنسان. والله قد عبّر عن ماهيته من خلال ابنه الذي هو كلمته، والابن يتحدث في النفس.
«لقد أولد الله ابنه بالمعرفة الأزلية، وبشكل مشابه يلد الأب ابنه في النفس، كما في طبيعته الخاصة، وهو يلد في النفس كما لو كانت خاصة...».

ما أعطاه الله لإبنه يعطيه للإنسان طالما ظل هذا خيرًا وعادلًا. ففي الأعمال الخيرة يتولد مجددًا باعتباره كلمة الله. فبين الخير العاطي (الله الأب) والخير المُعطى نجد فرقاً في الأشخاص لا في طبيعتهم.

يمثل **يوحنا دنيس سكوت** (١٢٦٥-١٣٠٨) ما يعرف بالمدرسة الفرنسية سكانية. أما لقبه (Doktor subtilis) العالم الثاقب البصيرة فقد حصل عليه نظرًا إلى حججه الثاقبة وإلى نظريته النقدية العميقة في أطروحات أسلافه. يكون علمنا الطبيعي يقينيًا إذا تمكن من أن يستند إلى الإدراكات الحسية. أما فيما يخص الأمور فوق الطبيعية فإن هذه الطريقة لا توصلنا إلا إلى معرفة غير مباشرة وغير ثابتة. من هنا تأتي حاجة الإنسان إلى الوحي خاصة في المجالات التي لا يستطيع العقل البشري أن يبلغها. أما موضوع الماورائيات فهو ليس الله بل الوجود.

توصلنا الماورائيات إلى مفهوم مجرد عن الله. أما اللاهوت فيعطينا مفهومًا عينيًا.

إن **الوجود** باعتباره وجودًا هو المفهوم العام، لأنه يمكن أن يقال على سائر الموجودات بالتواطؤ (Univok). ينتج عن ذلك أن لا تحديد له غير ذلك في ذاته.

ولذلك يمكن أن يقال الوجود على الله وعلى العالم لا بتشكيك فقط.

وخلافًا للأوكيني لا يعتبر سكوت المادة مبدأ التفرد، بل يعتبر التفرد طريقة في الوجود (لا هي الشكل ولا المادة):

وهي ما يطلق عليه اسم الهئية haecceitas التي تحدد الكائن المفرد بعد تحويلها الشكل إلى حقيقة الشيء الواقعية النهائية، وهي ما تجعل هذا الشيء متفردًا.

وبخصوص المفارقات (المحمولات التي تضاف إلى كل الموجودات) يميز سكوت بين ما يسميه الأهواء المتحولة بـ (Passiones convertibiles) والتي لها الامتداد نفسه مثل الوجود:

الواحد، الحق والخير.

الأهواء المنفصلة (Passione disjunctae) والتي تتوافق مع الوجود ولكن بشكل مزدوج:

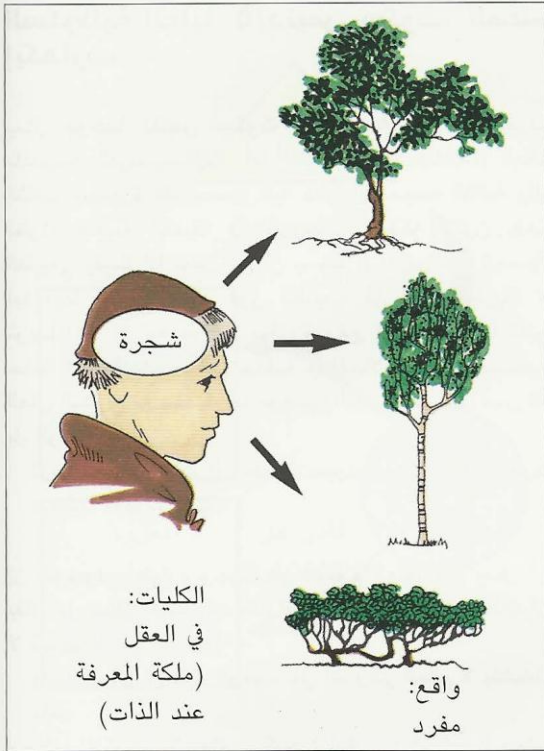
محدود - لامحدود، ضروري - ممكن الخ..

يقدم دنيس سكوت القول بأولية حرية الإرادة على العقل. صحيح أن بإمكان الإرادة أن تطلب ما يعرفه العقل، إلا أن سلوكها في هذا السبيل سيكون مستمرًا إزاء ما يعرض للعقل من مضامين.

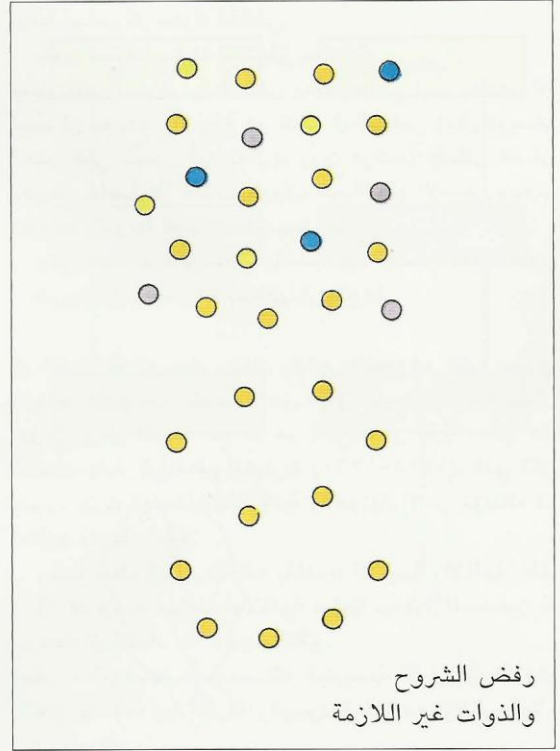
كذلك يقوم دنيس سكوت بحمل دلالة الإرادة على الله. فالخلق بجملته يعود إلى إرادة الله، إلا أن ما يريده الله هو ما يجب أن يكون منطقيًا خاليًا من التناقض. كذلك فإن للنظام الأخلاقي علاقته بالإرادة الإلهية:

فالشئ يكون خيرًا لأن الله أرادته كذلك.

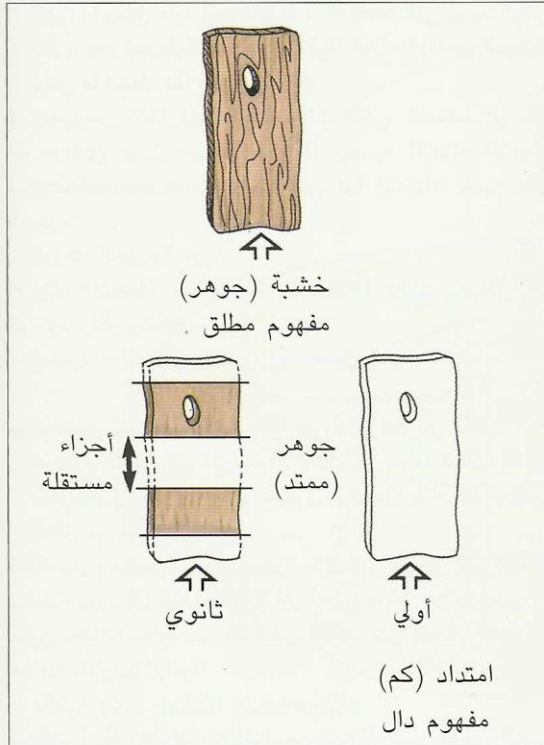
يتوافق إعطاء الأولوية للإرادة مع الدلالة التي تعطى للحب. فكمال الإنسان يتحقق بالحب الإلهي، والحب الإلهي بدوره



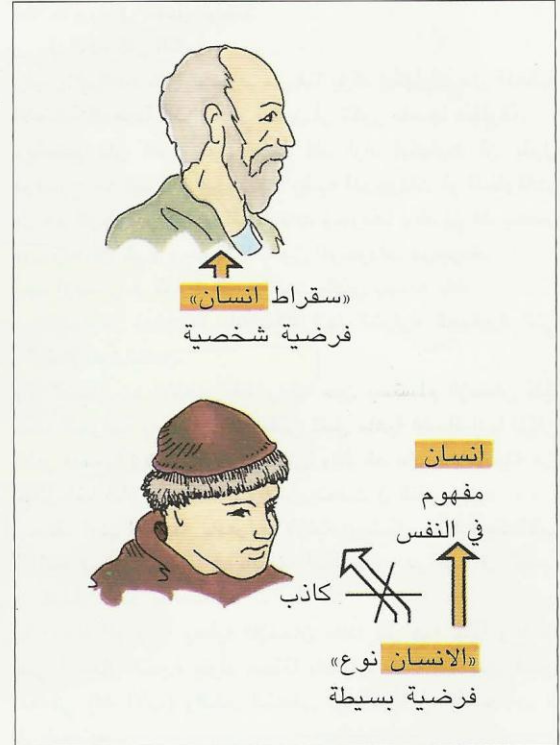
B الكليات



A «مقص اوكام»



D المفاهيم المطلقة والدالة



C حول نظرية الفرضية

السكولائية المتأخرة/وليم أوكام.

يدخل الإنسان في علاقة مع شيء ما. تعتبر **المفاهيم** علامات تشير إلى شيء آخر. وهكذا تكون الكلية علامة يمكن أن تشير إلى كثرة.

والمفهوم هو واقعة في النفس يدل على شيء آخر يكون محمولاً في الجملة. (إنه يفترض).

ولنفهم دلالة تعبير ما علينا أن نعرف ما يفترضه. وقد ميّز أوكام هنا أنواعاً ثلاثة من الفرضيات.

الفرضية الشخصية حين يكون التعبير إشارة إلى ما يُدَلّ عليه. كلمة إنسان على سبيل المثال في عبارتنا: سقراط إنسان، إشارة إلى الإنسان الفرد.

في الفرضية البسيطة حيث يكون المفهوم لذاته، على سبيل المثال «الإنسان هو نوع» هنا لا يمكن الزعم أن الإنسان المفرد هو نوع.

في الفرضية المادية يمكن أن يكون التعبير إشارة إلى الكلمة. أو العلامة المكتوبة. «الإنسان كلمة مكتوبة» على سبيل المثال. والقضية تكون صحيحة حين يكون الحامل والمحمول قد افترضا شيئاً واحداً.

يميز أوكام بين المفاهيم المطلقة والمفاهيم ذات الدلالة الإضافية. أما المفاهيم المطلقة فتصف مباشرة أشياء واقعة ومفردة. أما المفاهيم الافتراضية فتشير إلى الشيء من الوجهتين الأولى والثانية. فهي تفترض وظيفة العقل في التطابق والتنظيم، وهي لا تعتبر بذلك أشياء قائمة بذاتها.

وهكذا يؤكد أوكام أن اثنتين فقط من مقولات أرسطو (راجع ص ٤٧)، تشيران إلى واقعات. وهما الجوهر والكيف. أما مقولة الكم على سبيل المثال فتشير أولاً إلى الجوهر وثانياً إلى الامتداد الذي لا يمكن إطلاقاً تمييزه عن الجوهر.

مما لا شك فيه أن المعرفة الحسية تحيط بوجود الشيء. وهي تستند إلى الإدراك الحسي، وإلى التجربة الداخلية الذاتية.

تسمح المعرفة التجريدية بتأليف أحكام تستند إلى مفاهيم حتى في غياب الموضوعات، إلا أن هذه الأحكام لا تقول شيئاً عن وجود الأشياء الفعلي. وبذلك يكون وجود الأشياء مستنداً، على الدوام، إلى المعرفة الحسية.

وهكذا لا يمكن على سبيل المثال أن تتم البرهنة على أزلية النفس لأن مثل هذه البرهنة لا يمكن أن تستند إلى أسس تقوم على الاختبار.

بعد العام ١٣٢٨ عالج أوكام **موضوعات سياسية**، سياسة الكنيسة، مدافعاً بشكل خاص عن حق الرهنة الفرنسيكانية بالتخلي عن الملكية. كما أنه نادى باستقلالية السلطة الدنيوية (القيصرية) عن السلطة البابوية مؤكداً في هذا الإطار على شرعية السلطة الدنيوية في استنادها إلى قرار المواطنين الحر.

وليم أوكام (١٢٨٠-١٣٤٨). مع نهاية القرون الوسطى أرسى أوكام حركة فكرية كانت الأساس الذي مهد لأفكار العصر الحديث. شكل التيار الذي يرقى إلى أوكام «الطريق الجديد» (via moderna) مقابل الطريق القديم (via antiqua) الذي يرتبط بالمدارس التي ينسب إليها كل من ألبرت والأكويني ودينيس سكوت. لا بد في عرضنا للأسس النظرية لفلسفة أوكام من أن نشير أولاً إلى مبدئين اثنين:

- مبدأ **القدرة الكلية** الذي يقول إن الله، وبسبب قدرته الكلية، كان بإمكانه أن يخلق الأشياء بشكل مختلف، وأن بإمكانه، وفي كل وقت، أن يخلق بشكل مباشر حتى ما كان يمكن أن يخلق بشكل غير مباشر، أي عبر أسباب ثانوية (عبر الأسباب الطبيعية في العالم). يستنتج من ذلك، أنه ليس بإمكاننا أن نتعرف إلى وجود الأشياء أو حتى إلى الترابط السببي بين الأثر والسبب بأسباب ضرورية. لا يمكن لموجود A أن يفترض بنفسه وبالضرورة وجود B. يمكن الزعم فقط أن B يمكن أن تكون نتيجة طبيعية لـ A (مثلاً الدخان من النار).

بذلك يمكن القول إن العالم المخلوق بالنسبة إلى الإنسان هو عبارة عن ترابط بين وقائع حادثة محتملة. وبالتالي لا يمكن أن تكون معرفتها قائمة على أسس مسبقة، بل على أساس الخبرة والدراسة التي تتناول ما يحدث فعلاً، أو ما هو قائم فعلاً.

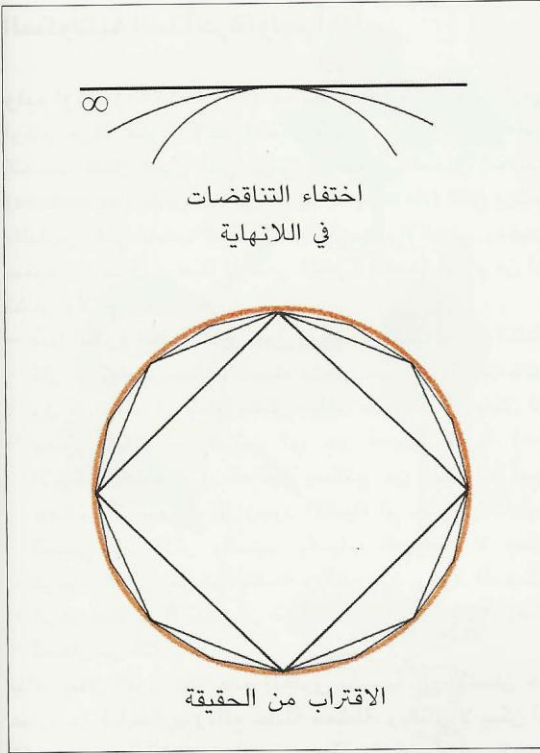
- ما يعرف **بالمبدأ الاقتصادي** (أو سيف أوكام) ونصه: «يجب ألا نقر بالتعددية دون أن نجربها عليها الضرورة (pluralitas non est ponenda sine necessitate)».

يجب اعتبار كل الحثيات التي لا تلزم لإيضاح شيء ما زائدة وبالتالي لا بد من إسقاطها. ينطوي هذا المبدأ المنهجي على نقد الماورائيات انطلاقاً من تصوره للغة. وهو يتوجه ضد الإيمان الباطل الذي يقول إن كل تعبير لغوي لا بد أن يعبر عن حقيقة، ما يعني تعدد الكيانات نتيجة لمجرد تعدد المعطيات اللغوية.

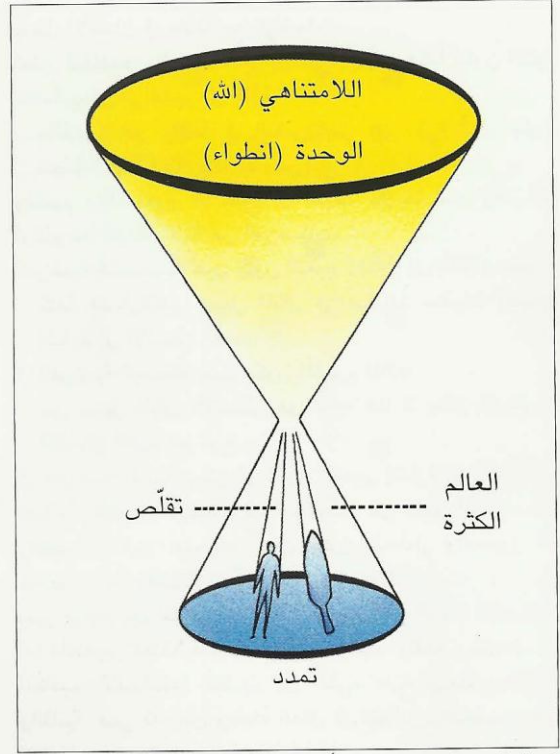
فيما يخص **مسألة الكليات** يبدو أوكام إسمياً. أما منطلقه فهو أن لا وجود واقعياً إلا للفرد. وأوكام لا يحتاج في ذلك إلى الاستعانة بأي مبدأ من مبادئ التفريد. فالله قد خلق الموجودات مفردة. أما ما هو كلي فيوجد في الذهن فقط (in mente).

«إنني أعتقد جازماً، أنه لا وجود لشيء من هذا القبيل خارج ما نجد في النفس من عموميات. بل إن كل ما هو كلي وما يقال على أشياء عدة موجود في الذهن...».

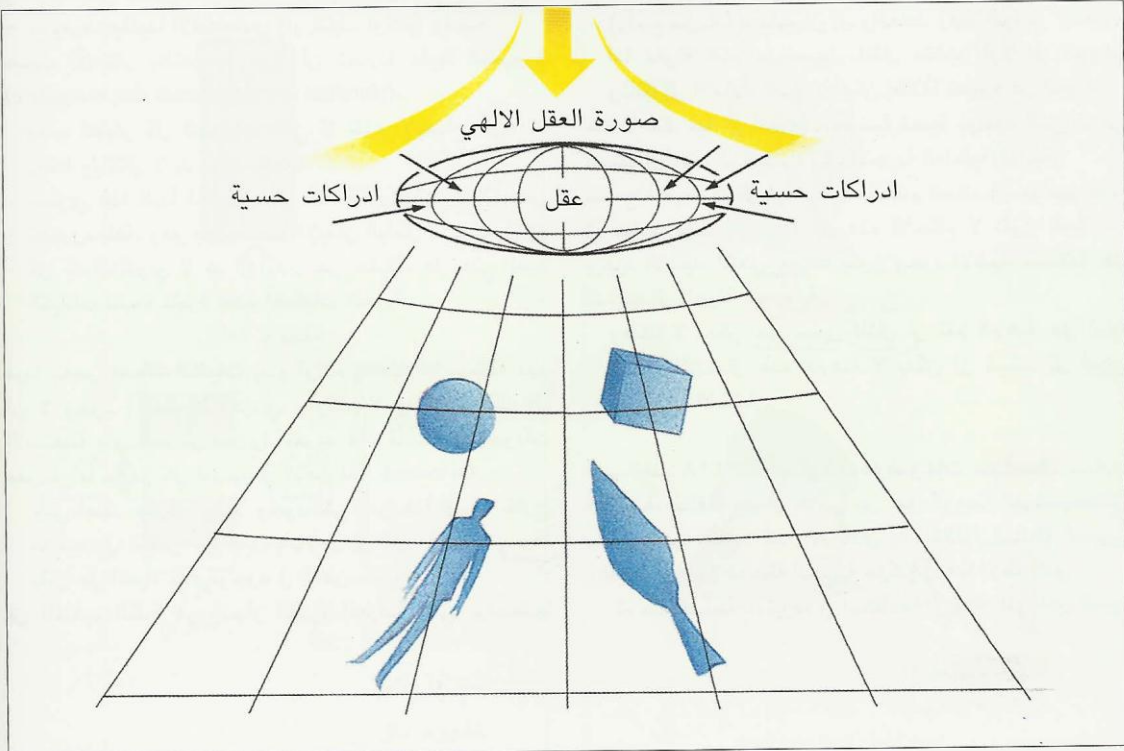
إن المفاهيم الكلية هي إنجاز القدرة المعرفية التي بواسطتها



B ترميز رياضي



A العالم باعتباره انبثاقاً من الله



C نظرية العقل الانساني (mens)

نقولا دي كوسا.

يعتبر **نقولا دي كوسا** (١٤٠١-٦٤)، مع ما مثّل من أفكار، نقطة وصل بين القرون الوسطى والعصر الحديث. لقد تأثر بالأفلاطونية المحدثة وبالتصوف مستعيناً، إلى جانب ذلك وبشكل واسع، بالتأملات الرياضية. تنطوي فلسفته على أفكار عديدة يمكن اعتبارها أساساً لصورة الإنسان والعالم في العصر الحديث.

وهو يصور **العالم** باعتباره كثرة من الأشياء اللانهائية والمنقسمة إلى تناقضات. والأشياء هذه تتحدد بصفاتنا على أساس اختلافها فيما بينها. وبذلك يسود في العالم وجود آخر ثابت.

يمكن للعقل (ratio) أن يعرف الأشياء من خلال المقارنة بين المعلوم والمجهول، وعلى أساس المشابهات يمكنه أن يُكوّن المفاهيم.

وبما أنه يوجد في العالم نسبة أكبر أو أقل من التشابه فإنه لا يمكننا أن نعطي مقياساً كاملاً. فإنه لا شيء يُعرف إلا ويمكن أن يُعرف بشكل أفضل.

يستخدم نقولا مثل المضلع الذي يمكن أن يزداد فيه عدد الزوايا إلى الحد الذي يقارب فيه الدائرة دون أن يصبح دائرة كاملة.

وفي الجهد الذي نبذله لتحصيل العلم لا نتوصل إلا إلى معرفة غاية جهلنا، وسيتحقق الإنسان من جهله بما فيه من قوة (عقل)، وبهذه القوة يطيب له أن يلم بكل التناقضات في اللانهائي.

فالإنسان يجد نفسه في موقع الجهل الحكيم (docta ignorantia).

إن وحدة العالم بما فيه من كثرة يجعلها كوسا قائمة في الله اللانهائي الذي فيه ترتفع كل تناقضات الأشياء اللامتناهية. يحاول نقولا أن يوضح تطابق التناقضات في الله بالاستعانة بمثل رياضي:

بقدر ما يتسع محيط الدائرة بقدر ذلك يصبح الخط المنحني مشابهاً للخط المستقيم وصولاً إلى اللانهائية حيث يتماثل الخطان. وبذلك ترتفع التناقضات.

ثمة صيغة أخرى يستخدمها نقولا، وهي تقول إن الله هو في الوقت نفسه الكبر (الحد الأقصى maximum) والصغر (الحد الأدنى minimum) إذا لا شيء خارج الله من وجود لأكبر أو لأصغر: إن الله هو نهاية كل مقياس مهما كبر.

إن ماهية الله لا تعرف بالفهم. فهو يخضع لمقولة التناقض والله لا يعرف إلا بعقل يلامسه بالتوحد معه.

فالوجود بأكمله هو في الله بحالة الانطواء. والكثرة في العالم هي وجود الله في حالة الانتشار.

«وبالتالي فإن كل ما هو موجود بحالة ما، أو يمكن أن يوجد هو في الأصل (الله) بحالة انطواء، وكل ما خلق أو يمكن أن يخلق هو ما ينتشر عما كان مطوياً أولاً. والمخلوقات جميعها هي عبارة عن حالات انطواء انتشرت في العالم بالشكل الذي تجعل فيه المخلوقات من العالم عالماً».

نفهم من عبارات نقولا أنه لا يقول بأية حلولية، إذ إن الموجودات لا تكون في الله ويكون العالم على الطريقة نفسها من الوجود. ففي العالم تضاف اللانهائية إلى مختلف الأشياء الموجودة فيه.

كذلك يمكن أن نصف الله بأنه الكلي القدرة لأنه هو كل شيء يمكن أن يكون.

وهو ليس مجرد إمكانية، في حين أن العالم ينقسم إلى وجود وإلى إمكانية بحيث تظل الموجودات خاضعة لإمكانية وجودها.

أكد نقولا على قدرة المعرفة الخلاقة في الإنسان. **فالعقل** الإنساني (mens) ومن خلال معرفته بالعالم إنما يرسم عالماً جديداً. وهكذا، فكما يخلق الله بمعرفته الموجودات فإن الإنسان يخلق مفهوم الوجود.

«فكما أن الله هو الخالق للموجودات الحقيقية وللأشكال الطبيعية، كذلك يعتبر الإنسان خالقاً للموجودات الفكرية وللأشكال الاصطناعية؛ وهذه ليست مشابهات لعقله بالطريقة التي نعتبر فيها المخلوقات مشابهة للعقل الإلهي».

إن العقل الإنساني صورة عن العقل الإلهي. وفيه نجد أصول الأشياء وبواسطتها يمكنه أن يعرف. إلا أن الإنسان لا يعرف كيف يكون الوجود المخلوق معروفاً عند الله. بل كيف يمكن أن يعرف من قبل الإنسان.

إن العقل يخلق العالم مجدداً بصفته موضوع معرفة من خلال قياسه العالم على نفسه.

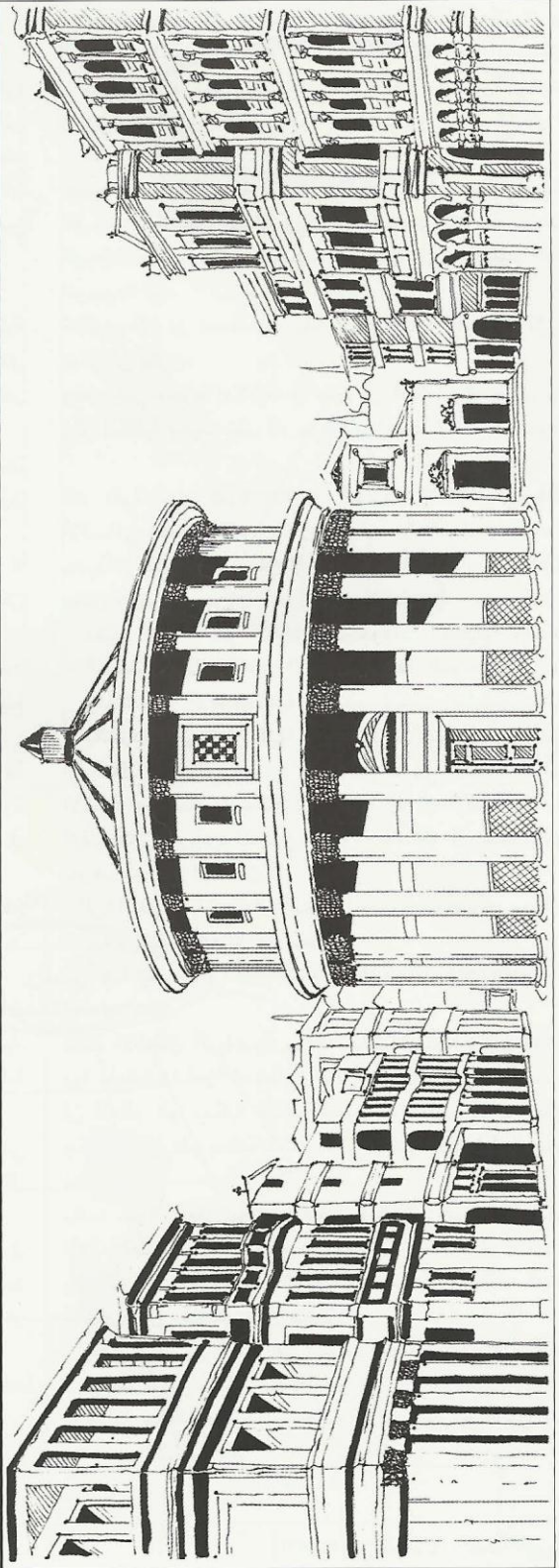
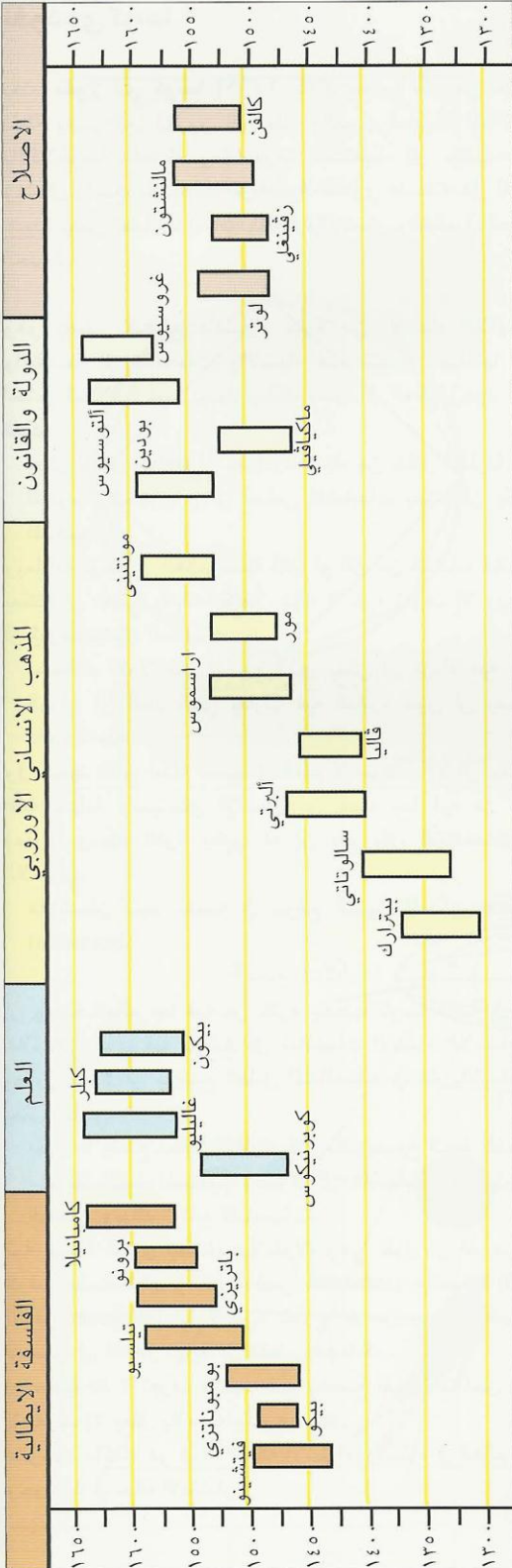
من هنا يعمد نقولا إلى اشتقاق كلمة عقل (mens) من قاس (mensurare).

تأخذ الأشكال الرياضية موقفاً خاصاً عنده، يوجب الاعتراف بها باعتبارها أمراً استطاع الذهن بنفسه أن يستنبطها. وكما أن العالم هو بمثابة كشف قدمه الله تعالى، كذلك يعتبر ما ينكشف من علم بمثابة كشف ذاتي يجده العقل إذا ما رجع إلى نفسه.

يشبه نقولا العقل بواضع لصورة العالم. فهذا يقدم خريطة للعالم استناداً إلى معلومات (إدراكات) وصلته أو انتقلت إليه بالتواتر. إلا أنه يقوم بتثبيتها على أساس ما ثبت لديه من أشكال ومن مقاييس ومن نُسب.

إنه يتعرف إلى العالم على أساس الخريطة التي قام بوضعها وانطلاقاً من مقياس يضعه هو.

توصلنا هذه الأفكار إلى معرفة عالم ينظر إليه من منظور محصور أكثر حداثة.



مفكر عصر النهضة، ونظرة على «المدنية المثالية» بحسب أحد الفنانين المجهولين

نظرة عامة.

العالمي، الذي تعتبر الدرجة التي يبلغها في العلم والتربية وفي الوقت نفسه مقياساً لصفته الأخلاقية.

اصطبغت **فلسفة النهضة الإيطالية** بشكل خاص بإعادة اكتشاف كل من أفلاطون وأفلوطين. يعود الفضل في نقل هاتين الفلسفتين إلى إيطاليا إلى بلاتون (Plethon) الذي نقل المعارف اليونانية إلى إيطاليا وإلى كوزيمودي مديتشي الذي أعاد تأسيس الأكاديمية الأفلاطونية في فلورنسا (عام ١٤٩٥). أما أبرز ممثلي التيار الأفلاطوني في عصر النهضة فهم، مارسيليو فيتشينو وجان بيكو دي لا ميراندولا.

ومن خلال ترجمات فيتشينو ومن خلال كتاباته انتشرت أفكار أفلاطون في جميع أرجاء أوروبا. تستند فلسفته بشكل خاص إلى فكرة الفيض في الأفلاطونية المحدثة وإلى تصوره لمعنى الجمال.

كذلك شهدت الأرسطوية في هذه الفترة وفي بادوفا حركة تجديدية. ومن ممثليها نشير إلى بيترى بومبوناتزي وجاكوبو زاباريل. شهدت الفلسفة الطبيعية بدورها حركة ناشطة.

فإلى جانب جيوردانو، المفكر الموسوعي في هذه الفترة علينا أن نذكر هنا ب. تيلسيو، ف. باتريزي، وت. كامبانيلا.

أما أكثر الإنجازات نجاحاً في عصر النهضة فنجدها في تعلم أصول العلوم الطبيعية الحديثة انطلاقاً من مفاهيم علمية جديدة ومن وعي منهجي جديد.

يرتبط العلم، بالنسبة إلى كل من ج. كبلر وغ. غاليلي، بعلاقات عديدة يمكن حسابانها مع التغاضي عن السؤال التقليدي المتعلق بالماهية.

أما ف. بيكون فيرى أن لتقدم المدنية أسساً نجدها في تطور العلم والتقنية وجعلهما في خدمة الرفاهية الإنسانية.

فيما يخص **فلسفة القانون والدولة** كما مثلها كل من ج. بودين وه. غروسيوس ويوحنا ألتوسوس، تلعب مفاهيم الحق الطبيعي والسيادة والحكم بعقد سياسي دوراً مركزياً. أما ماكيافيلي فقد أشار إلى الوضعية الخاصة القائمة على الفصل الواقعي بين الأخلاق والسياسة.

مع **حركة الإصلاح** التي قادها مارتن لوتر وصلت الانقلابات أخيراً إلى الكنيسة المسيحية. بكل الأحوال لقد كان مطلب التجديد مقدراً لعدة أسباب، منها الموقف الديني عند بعض الباباوات والمبالغة بممارسة سلطاتهم، يضاف إلى ذلك تضائل العدة اللاهوتية عند صغار الأكليروس، والانهيار الخلقي العام. أما نتائج الإصلاح فقد تمثلت في إحداث تغييرات عميقة في المجال الديني - العقلي، وفي التركيبة الاقتصادية الاجتماعية وفي المجال السياسي في أوروبا.

كما كان للأفكار الإصلاحية أثرها الكبير في سويسرا بفضل ما أدخل كل من أولريش زقينغلي ويوهان كالفن (الكالفينية) من تشديد على عقيدة القدر والتشدد في أخلاق العمل.

تعتبر النهضة (والكلمة الفرنسية لها تشير إلى ولادة جديدة) **زمن تحول**: فالتقاليد الآخذة بالزوال في القرون الوسطى تصطدم بالتشكل الآخذ بالابتداء في العصر الحديث. إنه ليس عصر النظم الفلسفية الكبرى، بل عصر التجريبية ودفع إمكانيات سبر أعماق توجهات جديدة.

علينا أن ننظر إلى عودة الوعي الفلسفية الجديدة من خلفية التحولات التاريخية الثقافية التي تبرر اعتبار النهضة أيضاً عصر الاكتشافات والاختراعات:

أدى تحسين تقنيات السفر البحري (kompass) إلى أكبر توسع في رحلات الاستكشاف (كولومبوس). فاسكودي غاما). نتيجة لذلك كان التوسع الأوروبي وانتشار المعارف إلى بلاد غربية وإلى شعوب غربية. فقام كوبرنيكوس بوضع صورة للعالم تكون الشمس مركزه. ثم كان اكتشاف الطباعة بأحرف متحركة على يد غوتمبرغ ما ساعد على نشر الأفكار وطباعة المخزون الفكري بشكل لم يعهد سابقاً، إن من حيث السهولة أو من حيث السرعة. كذلك قام ل.ب. أكبرتي باكتشاف مبدأ المنظورية في حقل الرسم.

ثم كان التطور في التجارة وفي الاقتصاد المالي ما أدى إلى تحولات اجتماعية واضحة. ترافق ذلك مع تغير تقنيات الحروب التي أسهمت في دفن موقع الفارس ومركزه.

وفي الوقت الذي بدأ فيه عالم القرون الوسطى مقفلاً على تراتبية طبقية معينة وقائماً على سيادة الكنيسة بدأ المجتمع الآن يشهد انتفاضة دينامية.

أما التيار الفكري **الإنساني** الذي قاده كل من بيتاراك وبوكاسيو فقد تجلّى في الوقوف ضد عناد التقليد السكولائي. لقد بدا فكر القرون الوسطى بالنسبة إلى الإنسانين فكراً تحجر في سفسطات لاهوتية ومنطقية، ومن هنا كان لا بد من التفكير بإعادة بعث الإنسان مجدداً وإخراجه من أطر الفكر القديم.

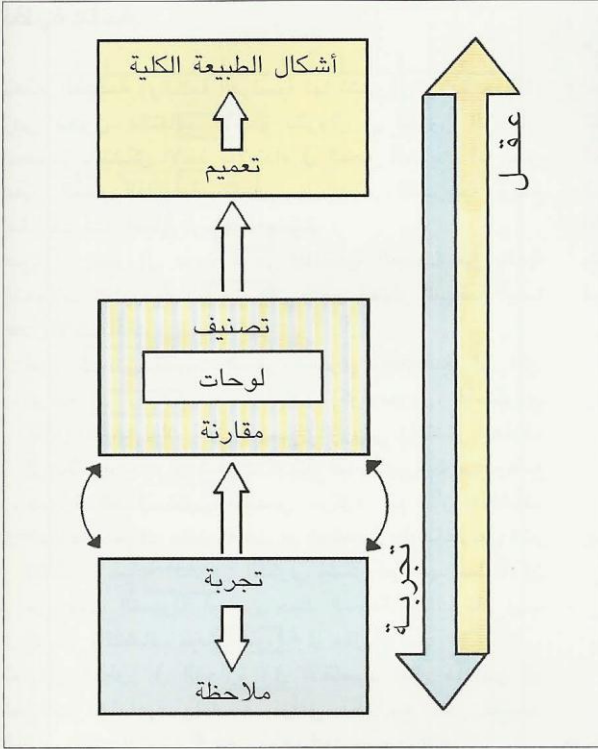
بدأت الحركة الأوروبية أساساً من إيطاليا. ومن هناك وفي القرن الرابع عشر أخذت بالتوسع لتعم سائر أرجاء أوروبا. أما أبرز من مثل هذه الحركة من الفلاسفة فهم:

ف. بيطاراك، س. سالواتي، ل. ب. ألبرتي، ل. فاللا في إيطاليا. وفي هولندا إراسموس فون روتردام، وتوماس مور في بريطانيا. وميشال مونتيني في فرنسا.

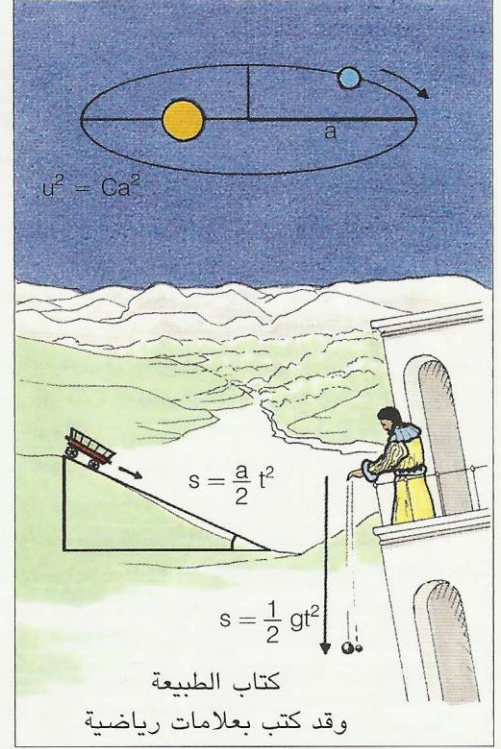
يعتبر الإنسان محور الإنساني، أما الطروحات التي تحيط بذلك فتدور حول موضوعات الطبيعة والتاريخ واللغة.

انطلاقاً من الجهود المبذولة حول الوجود الإنساني (studia humanitatis من اللاتينية) واستناداً إلى المفهوم القديم عن الإنسانية أصبحت هذه الصفة مرافقة للحركة بكاملها.

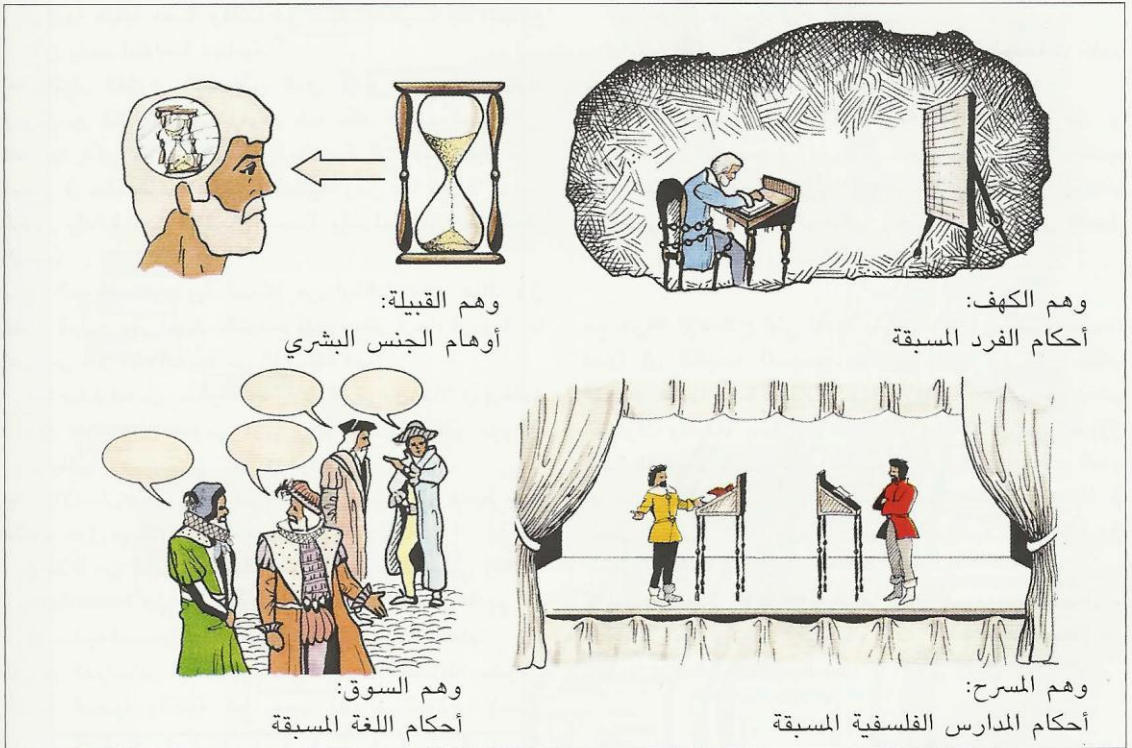
ثم إن الدراسات الإنسانية تعني الإحاطة الشاملة بشؤون التربية الذهنية والفنية كما يتجلى ذلك في نموذج الإنسان



B فرنسيس بيكون: الاستقراء



A كبلر وغاليلي



C فرنسيس بيكون: نظرية الأوهام

على ما يمكن قياسه كمياً وما يمكن توصيفه بقوانين مترابطة، والإقرار بتراجع البحث في التحديد الماهوي للأشياء، كلها أمور سهلت تقدم العلوم الطبيعية.

إن هدف العلم بالنسبة إلى فرنسيس بيكون (١٥٦١-١٦٢٦) هو السيطرة على الطبيعة خدمة للمجتمع. إن العلم بالنسبة إلى بيكون يعني القوة، من هنا رأى بيكون أن من واجبه تقديم عرض منهجي لأسس كل العلوم ولرؤيته لها. أما تصنيف العلوم فيتبع تقسيم القدرات الإنسانية تبعاً لما يلي:

- الذاكرة (memoria) (وموضوعها) التاريخ.
- الخيال (phantasia) (وموضوعه) الشعر.
- العقل (ratio) (وموضوعه) الفلسفة.

إما العلم الأعلى فهو الفلسفة الأولى التي يعتبر موضوعها الأسس المشتركة لكل العلوم.

حتى يتم الوصول إلى رأي صحيح في طبيعة الأشياء، على الإنسان أن يتحرر أولاً من كل الأحكام المسبقة التي تقف عائقاً دون المعرفة الموضوعية.

إن المعرفة هي بالحقيقة صورة عن الطبيعة دون تصورات تحمل على الخطأ. والأحكام المسبقة هي ما يسميه بيكون بالأخيلة أو الأوهام (idole) وهو يميز في كتابه (الآلة الجديدة). أو الأورغانون الجديد (novum organon) أنوعاً أربعة منها:

- أوهام القبيلة (idola tribus): وهي ناشئة عن طبيعة الجنس البشري، ذلك أن العقل ومعنى الطبيعة عندنا لا يمكن أن ينشأ إلا تبعاً لمقاييسنا الإنسانية. والعقل بمثابة مرآة غير مستوية إذ هو يجنح إلى مزج ذاته بالأشياء وهو بذلك يقوم بمسح الأشياء.

- أوهام الكهف (idola specus): وهي أوهام قائمة في الفرد وهي تنشأ عن استعداداته، عن تربيته، عن عاداته وميوله.

- أوهام السوق (idola fori): فاللغة أيضاً تقود إلى الخطأ من خلال تقديم دلالات خاطئة، إذ إن العبارات تقدم نفسها على الأشياء. من هنا تنشأ الخلافات حول الكلمات والأسماء والألفاظ.

- أوهام المسرح (idola theatri): وهي أوهام متوارثة مع تعاليم المدارس الفلسفية. وقوامها استخدام أساليب برهانية معكوسة واختراع النظريات المبسطة.

خلاًفاً لذلك كله فإن المنهج الصحيح الذي يوصل إلى نظرية صحيحة في المعرفة، والذي يؤدي إلى التخلص من الأوهام والأخيلة هو الاستقراء.

يقوم الاستقراء على خلفية منهجية - تجريبية تفترض جميع الملاحظات ومقارنتها ليصار بعد إجراء تعميمات متتالية إلى فهم الأشكال العامة في الطبيعة.

خلال ذلك لا ينطلق الاستقراء من تجارب تخضع لمجرد الصدفة بل هو يتعامل بحسب تصميم موضوع مع إدراكات منظمة (جداول) ومع تجارب هادفة.

العلوم الطبيعية: فرنسيس بيكون.

من أهم إنجازات أوائل العصر الحديث ظهور مفهوم علمي جديد تنبع أسسه من العلوم الطبيعية ومن الوعي المنهجي. إن العقل والتجربة هما الأساسان الوحيدان لمعرفة يقينية.

«ففي العلوم الطبيعية التي تعتبر نتائجها صحيحة وضرورية لا يمكن لألف (من أمثال) ديموستين أو لألف (من أمثال) أرسطو أن يقلبا إلى صحتهم ما كان خطأ» (غاليلي). إن التحرر من التبعية للمرجعيات المتواترة، خاصة من الفلسفة الطبيعية الأرسطوية، إلى جانب تطوير منهجية جديدة تعتمد الكم، كل ذلك قد أسهم بتغيير صورة الكون والطبيعة بشكل حاسم.

يمكن اعتبار نيقولا كوبرنيك (١٤٧٣-١٥٤٣) رمز التحول في العصور الحديثة. ففي كتابه (في الحركات السماوية، De revolutionibus orbium coelestium). قام بإبدال صورة العالم القديمة، الصورة المتواترة عن بطليموس والتي تجعل الأرض محور الكون، بصورة أخرى تجعل الشمس مركزاً وحول هذا المركز تدور الأرض:

يعتبر ذلك خطوة هامة في اختراق صورة عالم مقفل في القرون الوسطى وصولاً إلى صورة عالم مفتوح ودينامي. وقام يوحنا كبلر (١٥٧١-١٦٣٠) بدفع منهجية معرفة الطبيعة كمياً خطوة أخرى إلى الأمام.

أدت القوانين التي وضعها والمبينة على حسابات مستفيضة حول الأفلاك، إلى تصحيح الفرضيات التي وضعها كوبرنيك وكانت خاطئة مثل فرضية المدار الدائري لسير السيارات وقانون حركتها، (علماً أن المدار الدائري كان معتمداً منذ العصور القديمة باعتبار الشكل الدائري شكلاً مثاليًا).

ومن اللافت هنا جمعه بين التوصيفات الرياضية والدينامية (الفيزيائية) في الفلك.

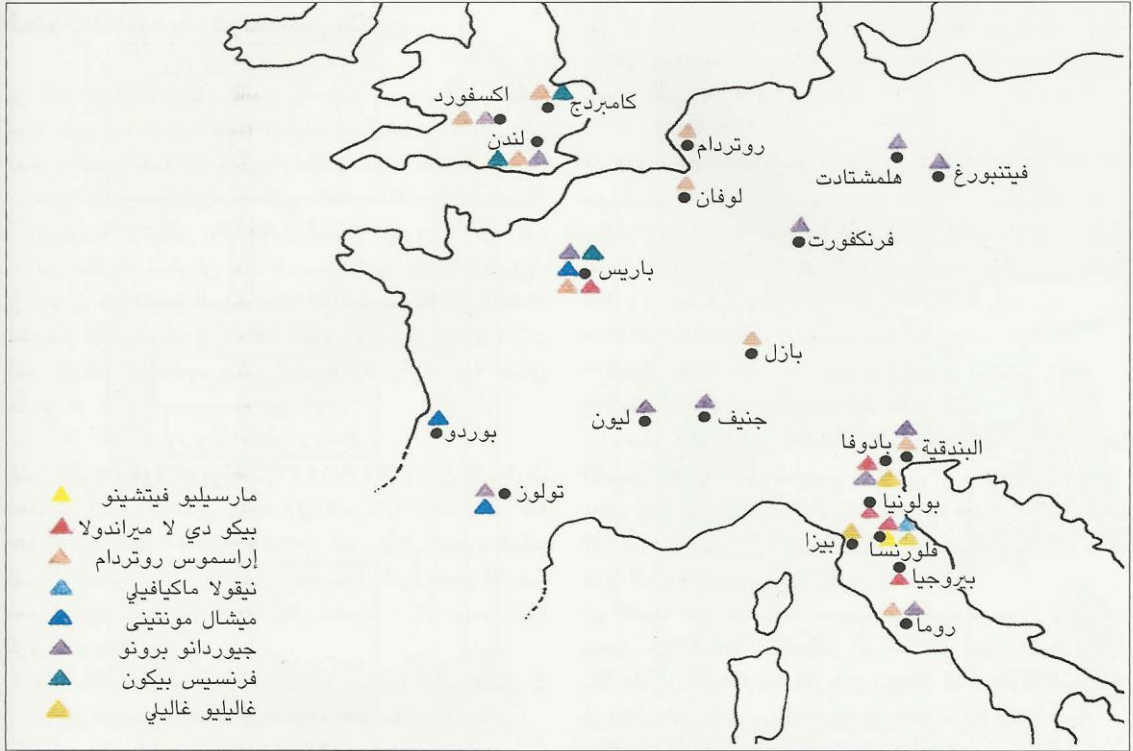
أما غاليليو غاليلي (١٥٦٤-١٦٤٢) فقد نال شهرته بنظريته عن الحركة والسقوط وبانحيازه إلى نظرية كوبرنيك. وبالنسبة إليه يتحدد جوهر الحقيقة عبر علاقات عديدة. وحده الذي يتمكن من قراءة العلامات الرياضية والذي يتمكن من تحويلها إلى قوانين هو الذي يتوصل إلى معرفة موضوعية.

«لقد كتب كتاب الطبيعة بلغة رياضية. وحروفه هي مثلث ودائرة وما سوى ذلك من الصور الهندسية».

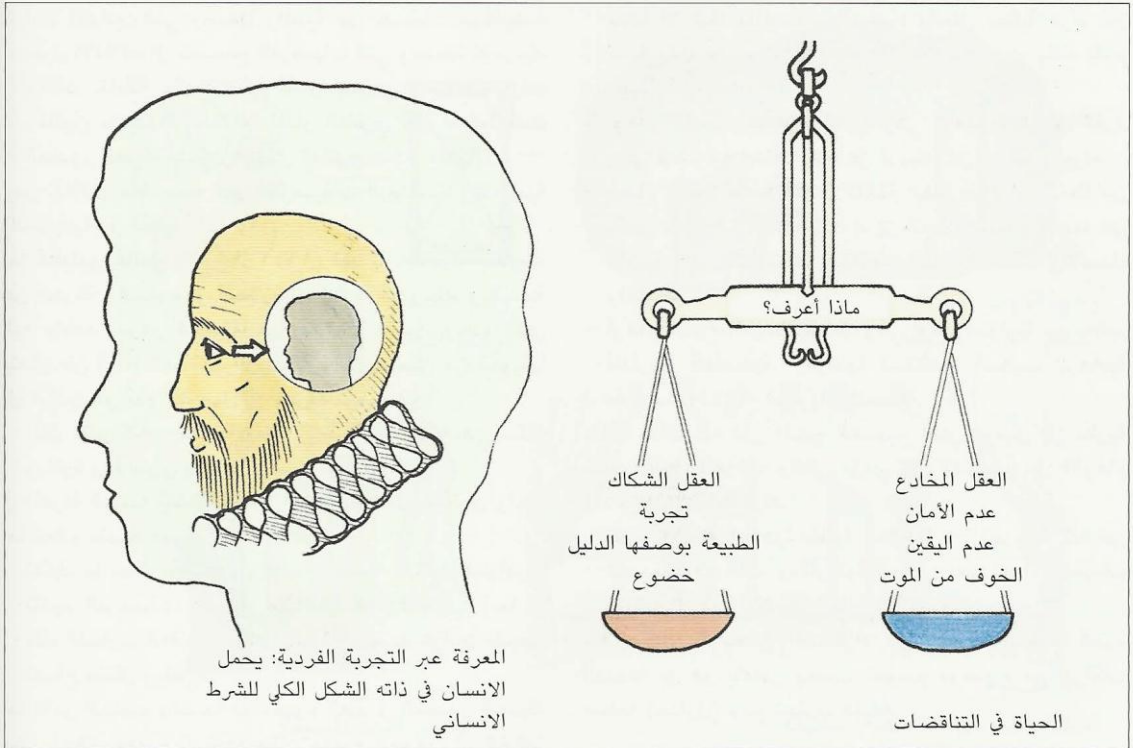
في المعرفة العلمية يتشارك العقل والملاحظة على مستوى واحد. أما معالم منهجه فهي:

تفكيك ما يصار وصفه إلى عناصر بسيطة (تحليل الظواهر)؛ تقديم الفرضيات؛ التحقق منها بواسطة التجارب (بما في ذلك التجارب العقلية)؛ تحليل النتائج وتقديم قوانين طبيعية تصاغ بشكل رياضي.

أما الأمر الحاسم بالنسبة إلى مفهوم العلم في العصور الحديثة فكان إحلال مفهوم الوظيفة مكان مفهوم الجوهر. إن التركيز



A مراكز نشاط فلاسفة النهضة



المذهب الإنساني.

ينتقد باستعلاء في كتابه التهكمي «مدح الجنون» أسباب ضعف الإنسان كما ينتقد عصره.

وبالترباط مع فهمه الفيلولوجي النقدي ازداد الوعي باستقلالية العقل إزاء كل سلطة ومرجعية.

حتى مسألة الإيمان اعتبرت مسؤولية فردية تعود لضمير كل فرد.

ومع أنه تأثر في العديد من أفكاره بالإصلاح الديني، إلا أنه قد ابتعد لاحقاً عن هذه الحركة. وهذا ما تجلّى بشكل خاص في النقاش الذي أثير مع لوتر حول مسألة حرية الإرادة التي أصر عليها إراسموس.

أما توماس مور (١٤٧٨-١٥٣٥) فقد كان صديق إراسموس وقد اشتهر بكتابه «اليوطوبيا» وفيه عرض تصوره لدولة طوباوية تقوم على التسامح الديني وعلى السعادة الكلية وعلى إلغاء الملكية الخاصة.

أما الجانب الآخر من الفلسفة الإنسانية والذي يختلف عما شهدناه في النهضة الإيطالية فنجد أبرز ممثليه في المذهب الإنساني الفرنسي.

ميشال دي مونتيني (١٤٣٣-٩٢) مع كتابه «المحاولات» (Essais). وبه أنشأ نوعاً أدبياً جديداً يعتمد شكلاً ذاتياً لا يرتبط بشيء آخر.

امتاز مونتيني بعبارة «ماذا أعرف؟» التي تعتبر إشارة واضحة إلى منطلقه الشكّي. فالعالم يبدو دائم التغير، شديد الانقسام بتنوعه، بحيث إن العقل يبدو نهياً لوساوسه إذا ما اعتقد أن بإمكانه الإحاطة بشيء ثابت وأزلي.

«وفي غاية الأمر لا وجود إطلاقاً لوجود ثابت، لا في جوهرنا ولا في جوهر الأشياء. فنحن وأحكامنا وكل الأشياء الزائلة تجري وتموج دونما انقطاع».

لذلك فهو يرى أن العلم الطبيعي ليس إلا شعراً فسفطائياً، وأن تقاليد الفلسفة هي تقاليد تسودها الفوضى.

كذلك الحياة الإنسانية فهي لا تظهر إلا عبر عدم أمانها وعدم يقينها وعبر تحدي الموت الدائم لها (وهي الأفكار الرئيسية التي أخذت بها الوجودية فيما بعد).

إلا أن الموقف الشكّي لم يقده إلى الاستسلام بل إلى التحرر من الأفكار المسبقة. كما أنه موقف يساعد في الوصول إلى الاستقلالية في الأحكام وإلى اليقين الداخلي. من هنا تبدو الخبرة الخاصة بمثابة المصدر الأفضل للمعرفة. كما أن الذات الخاصة تبدو بمثابة الموضوع الأكثر ملاءمة. يكتشف المرء في تأمله لذاته طبيعته الخاصة به وفي الوقت نفسه يكتشف الشكل الكلي لما هو إنساني.

«يحمل كل فرد في داخله الشكل الكلي للطبيعة الإنسانية». فبالعنى الرواقي، تعتبر الطبيعة المنظمة معياراً وفائدة لحياة تتناسب والمعطيات.

يعتبر فرنسيسكو بيترارك (١٣٠٤-٧٤) مؤسس المذهب الإنساني. إن الإعراض عن نمط التعليم الجامعي الجامد السائد في القرون الوسطى بشكل خاص قاده إلى إعادة اكتشاف الفلسفة والأدب القديمين. وقد كانت المؤلفات الكلاسيكية القديمة نموذجاً في ذلك إن من حيث المضمون أو من حيث الشكل.

يتميز هذا التيار، على الجملة، بميزة أدبية طاغية، من معالمها الإعجاب الشديد بالفصاحة القديمة.

لقد تحول حقل اللغة (القواعد والبلاغة والجدل) موضوع الفكر الإنساني المركزي، وما زاده انتعاشاً الاهتمام الزائد بالأعمال الفيلولوجية وإعادة طباعة النصوص القديمة.

في «المناقشات الجدلية» وقد وضعها لورنزو فاللا (١٤٠٧-٥٧) وهي أبحاث حول المفهوم والقضية والاستنتاجات المنطقية، نرى بوضوح كيف يمكننا استخلاص منطق لغة والسير به. يرتبط ذلك بنقد للفلسفة السكولائية: إنها تخدعنا من خلال ما تتضمن من تراكيب لغوية عبثية لا تنطوي على أي أمر واقعي. من هنا يتوجب،

الانطلاق مباشرة إلى الأمور بالذات والإلمام بالعلاقة المتبادلة بين الكلمة والشئ.

إلا أن الإنسان يظل موضوع الفلسفة الأساسي، وكذلك شروط حياته التاريخية والسياسية والتفتح الحر لقواه الإبداعية.

من هنا كانت التسمية «إنسانية» عودة إلى الاهتمام بالوجود الإنساني (studia humanitatis).

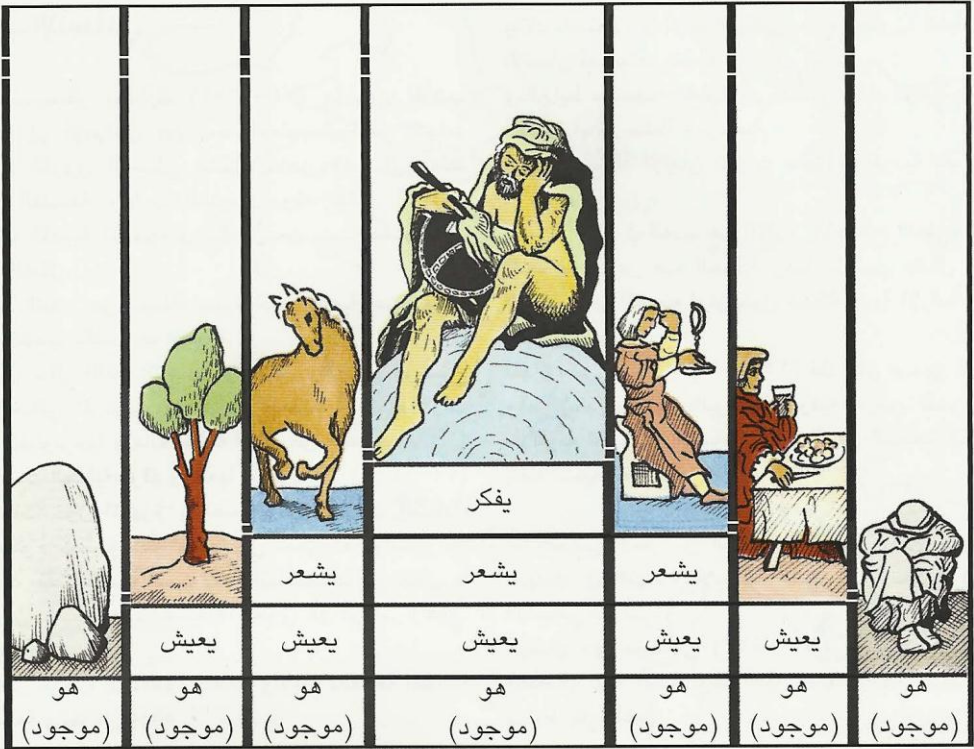
إن مثال الفلسفة الإنسانية هو الإنسان العالمي،

إن الإنسان الذي يتعالى على كل المواقف، الإنسان المتعلم الملم بكل جوانب العلم. الإنسان الذي يحس بالقدرة على توسيع معارفه وحدوده باعتباره جوهراً قادراً على ممارسة التعلم.

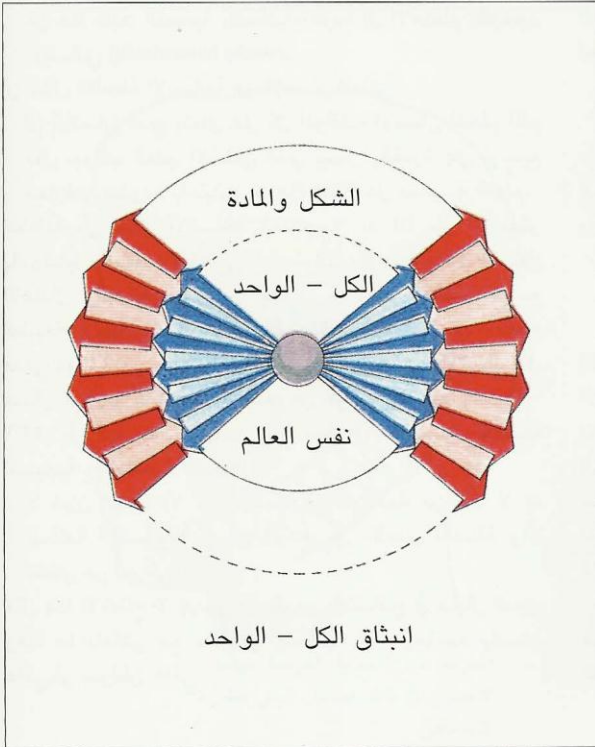
انطلاقاً من مثال الإنسانية القديم، لا بد لنا من أن نفكر بالارتباط بالموقف الأخلاقي كما يتمظهر، إلى حد ما، في فضائل الاعتدال والعدالة والشعور الجمالي والتناغم والانسجام مع الطبيعة، وحيث تلعب أيضاً الفضائل الاجتماعية في مجتمع مدني دوراً شديد الأهمية. ومن أبرز ممثلي المذهب الإنساني في شمال أوروبا نشير إلى إراسموس فون روتردام (١٤٦٩-١٥٣٦). وإليه ينسب الجهد الذي تمثل في الجمع بين الفلسفة المسيحية والإنسانية القديمة.

لا تبرز الحياة إلا في تنوعها وفي اختلافها، من هنا لا بد للحكمة الإنسانية من أن تجمع بين الأمور المختلفة والألا تتخلّى عن أي شيء.

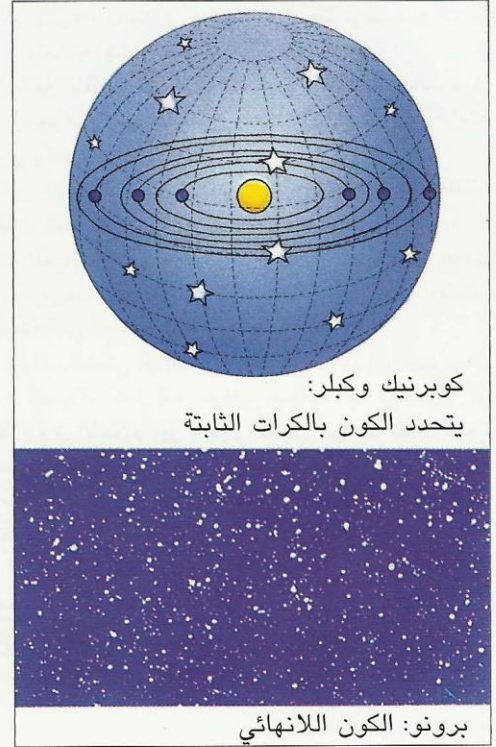
مثل هذا الانفتاح لا بد من أن يفرض التسامح في مجال الدين. وهذا ما يماشى مع مسيحية إنسانية عالمية ومؤمنة بإنسان عالمي أو بمواطن عالمي.



A بيكو دي لا ميراندولا: موقع الانسان (بحسب كارلوس بوفيلوس، ١٥٠٩)



C جيوردانو برونو



B الكون

الفلسفة الإيطالية.

كلها علوم تستند في نهاية الأمر إلى الإدراكات الحسية. أما الأمور الإلهية فيعرفها الإنسان بفضل ما أودعه الله فيه من نفس عقلية.

أما **جيوردانو برونو** (١٥٤٨-١٦٠٠) فقد قام بتشكيل ميتافيزيقا شاملة، متأثراً بالأفلاطونية الحديثة، وبكل من نيقولا دي كوسا وكوبرنيك. أما تصوره للعالم فقد عرّضه لهيئة التفتيش ثم للإعدام.

أخذ برونو بتصوير كوبرنيك لصورة العالم القائم على مركزية الشمس إلا أنه قال بلا نهائية الكون، معتبراً إياه قائماً من عدد لا حصر له من العوالم التي يمكن أن تكون أيضاً مأهولة كالعالم الذي نحن فيه. وفيما تعتبر العوالم الفردية خاضعة للتغير والزوال فإن الكون بمجمعه أزلي وغير متحرك إذ لا شيء يوجد خارجاً عنه، بل هو الوجود بالذات.

أما السبب في ذلك فيعود برأيه إلى لا نهائية الله الذي بإمكانه أن يخلق ما هو لا نهائي:

«إننا نعلم يقيناً أن هذا الفضاء الذي هو أثر وفعل لسبب أولي لا نهائي، وأثر لمبدأ لا نهائي وخلق بطريقة لا نهائية هو فضاء يجب أن يكون لا نهائياً أيضاً»

في الكل - الواحد هذا التابع للمبدأ الإلهي الأول نجد أن الوجود بأكمله إنما ينطوي فيه. ففيه تتوحد المتناقضات جميعها. أما موجودات العالم المفردة فهي ليست إلا انتشاراً له. من هنا نشهد حضور الله في أشكال الطبيعة فالله ليس خارج العالم بل هو فيه.

أما في انتشار الأشياء المفردة فإن وحدة المتناقضات لن تعود موجودة. ويتباعد الإمكان والفعل فإن هذه الأشياء المفردة لن تكون جميعها ما يمكن أن تكونه. وبالتالي فهي أشياء غير كاملة وعرضة للتحول والفناء.

أما العامل المؤثر في الطبيعة فهو النفس الكلية. والفعل المنبثق منها هو «الصانع الداخلي»، الذي يشكل المادة من الداخل ويحولها إلى كثرة في الطبيعة.

إلا أن الشكل لا ينطبع في المادة من الخارج بل هي تحمله في ذاتها وتدفع به إلى الوجود.

إن المادة وتالياً كل أقسام العالم هي موجودات يتخللها العقل ولذلك فهي موجودات ذات نفس.

طور برونو في كتاباته المتأخرة فكرة المونادات التي هي عناصر الطبيعة التي تحتوي، باعتبارها أصغر وأبسط وحدات، جوهر الأشياء.

يتفق العقل الإنساني بالتوافق مع جوهر الكون إلى معرفة اللانهائي. واللانهاية هي المركز الذي يحيط بالكون إلا أن بلوغه يظل مستحيلًا. من ثم فإن حركة العقل هي «حماسة بطولية»، تؤدي إلى تنمية الوعي وإلى درجة من درجات التماثل مع الإلهي.

تمتت **أفلاطونية** النهضة التي ممثلها الرئيسي هو مرسيليو فيتشينو (١٤٣٣-٩٩) قدر الإنسان ككائن روحاني.

إن النفس الأزلية في الإنسان هي واسطته وهي رباطه بهذا العالم. فهي الواسطة التي تربط دائرة ما هو جسماني بدائرة ما هو عقلي إلهي. وإذا قُدر للنفس بقدرة العقل الذي فيها أن تتحرر من الجسد، فيإمكانها أن تعود مجدداً إلى أصلها الإلهي.

أما تلميذ فيتشينو، جيوفاني بيكو دي لا ميراندولا (١٤٦٣-٩٤) فقد أشار في خطابه، حول «كرامة الإنسان» إلى إن الحرية عنصر محدد لعقلية الإنسان:

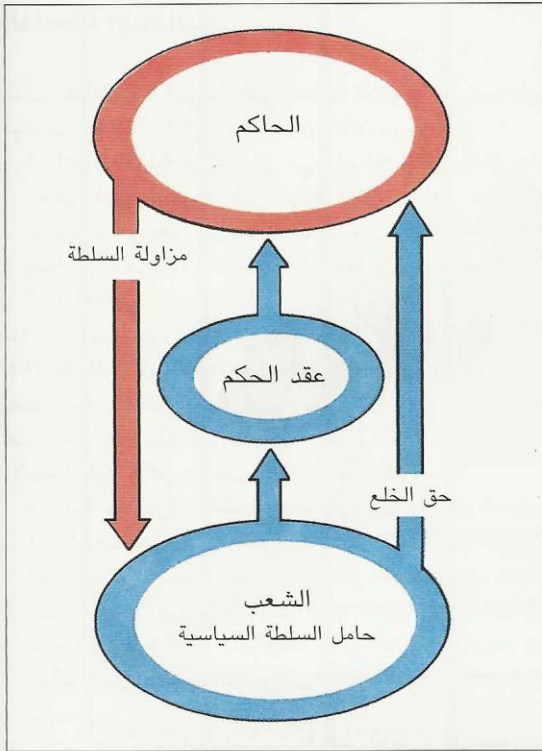
عند نهاية أيام الخلق قام الله بتوزيع كل الصفات بحيث لم يبق للإنسان شيء خاص به، من هنا كان خطابه للإنسان:

«لا شيء يحد من نشاطك، بل عليك وبحسب إرادتك الحرة... إن طبيعتك هي التي تحدد وجودك. لقد جعلتك واسطة العالم. حتى تستطيع بنفسك أن تنظر من هناك إلى حورك وترى كل ما في العالم... ولك كامل الحرية أن تنحدر إلى عالم الحيوان الأدنى. ولك أيضاً كامل الحرية أن ترتفع إلى العالم الإلهي ويكون ذلك بمحض الإرادة التي أعطيت بما لك من عقل».

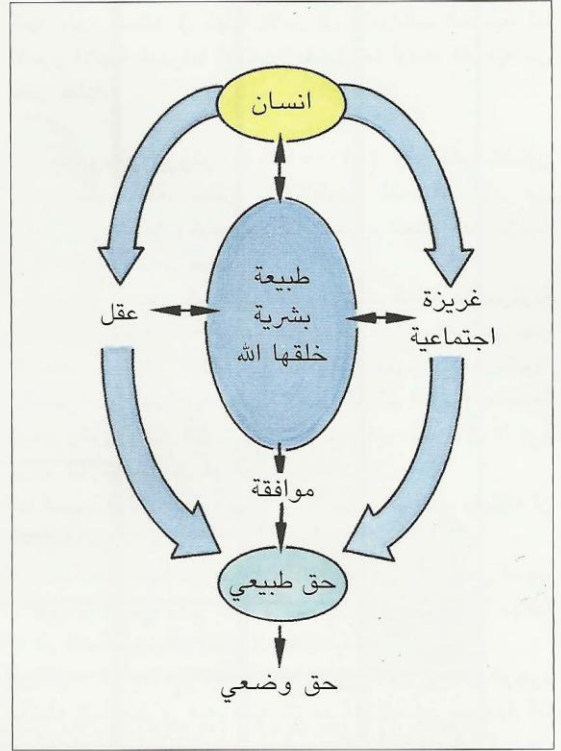
يستطيع الإنسان بما وُهب من عقل أن يتأمل جميع الأشكال التي خلقها الله وله مطلق الحرية في أن يخلق ماهيته الخاصة. إنه في وسط العالم. والتصور هذا يزداد دلالة من خلال التأكيد على الذاتية الحرة، وبكل الأحوال تميل الأفلاطونية إلى دفع الحياة الجسدية عند الإنسان وكذلك حياته الاجتماعية إلى الظل وذلك على حساب حياة فكرية تأملية خالصة.

أما بيترو بومبوناتي (١٤٦٢-١٥٢٥) فيعتبر من أبرز ممثلي **التيار الأرسطوي**، وهو يؤكد على وحدة الجسد مع النفس. فالنفس الإنسانية، حتى تتمكن من الإدراك، تحتاج إلى الحواس. وبذلك فهي دون الجسد لا يمكن التفكير بها. فالمعارف جميعها تستند إلى التجربة. من هنا يمكننا فقط أن نعرف العلاقات التي تقوم على التجربة في الطبيعة ولا يمكننا أن نتعرف إلى أسباب الوجود الكامنة خلفها. كذلك لا يمكننا البرهنة على خلود النفس ببراهين عقلية. وفي مجال الأخلاق لا يمكننا أن نعتمد على هذه المقاييس، إذ إن الفضيلة يجب ألا تطلب لأجرٍ في العالم الآخر.

بالنسبة إلى برناردو تيليسيو (١٥٠٩-١٥٨٨) وفي إطار **فلسفة الطبيعة** فهو يعطي السخونة والبرودة، باعتبارهما من المبادئ الفاعلة والمادة باعتبارها مبدأً سلبياً، أهمية كبرى، فمن ترابط المبدأين ومن تأثيرهما ينشأ كل شيء. أما الأشياء الطبيعية فيتعرف إليها الإنسان بفضل ما فيه من نفس مادية. ثم إن العلوم جميعها وكذلك المفاهيم والأحكام والمنطق والرياضيات،

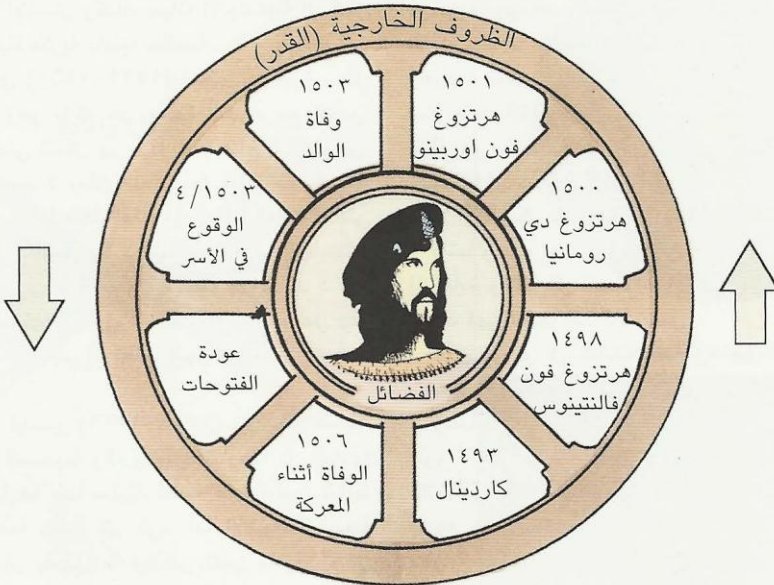


B ألتوسيوس: سلطة الشعب



A غروسيوس: الحق الطبيعي

الهدف: تشكيل مملكة في ايطاليا الوسطى



سيزار بورجيا: الفضيلة والقدر

إن العصر الذي رآه ماكيافيلي عرضة للاهتزاز بما شهد من أزمات سياسية والذي أصبح آيلاً للانهدام من الداخل، هو العصر الذي أراد ماكيافيلي أن يرسم له الطريق أملاً بالوصول إلى جوهر دولة قائم على الاستمرار وعلى التنظيم، بحيث يؤمن نظام الدولة الثبات لوعي المواطنين الأخلاقي. أُسس هذا النظام هي براعة الحاكم وإرادة السلطة عنده. من هنا قدم أوصافاً للحاكم الذي يجب أن يكون قادراً على تنظيم الدولة وعلى الحفاظ على السلطة. أما العوامل المؤثرة في ذلك فمردّها إلى الفصل الذي افترضه ماكيافيلي بين السياسة والأخلاق.

على الحاكم أن يكون مستعداً في الحالات الطارئة للقيام حتى بأعمال مشيئة. فمن أجل مصلحة الحفاظ على السلطة، ليس من الضرورة بمكان أن يكون الحاكم جيداً، بل ربما عليه أن يبدو جيداً حتى يحافظ على احترامه في أوساط الشعب.

أما نموذج الحاكم عنده فهو سيزار بورجيا. ولسعادة الإنسان أو لشقائه علاقة بقوة الشكيمة وبالظروف الخارجية الطارئة (القدر fortuna). وبالتالي على الحاكم أن يصل إلى وضع يمكنه من التأقلم مع المتطلبات الخارجية وأن يكتسب أيضاً قوة الشكيمة التي تؤهله للانتصار على تقلبات القدر.

وأخيراً أصاب الانقلاب في طرق التفكير القديمة المستندة إلى أسس تاريخية، الكنيسة المسيحية. فكان الإصلاح الذي أدى إلى انقسامها. فبسبب سوء الأحوال الكنسية أدت التجديدات الطارئة إلى اختراق الكنيسة، وذلك يعود إلى شخصية **مارتن لوتر** (١٤٨٣-١٥٤٦).

انطلق لوتر من الطبيعة الإنسانية القائمة كلياً على الخطيئة وعلى الفساد. ولذلك لا يمكن للإنسان، اعتماداً على حسن أعماله وعلى حسن نواياه، أن يقدم أمام الله تبريراً لأفعاله. إن ذلك غير ممكن إلا بالنعمة (sola gratia) وبالإيمان (sola fide) وبالتالي فإن الوظيفة الوسيطة التي أخذتها الكنيسة الكاثوليكية على عاتقها تصبح لاغية، لأن

الفرد سيقف فيما بعد بمفرده وبفعل إيمانه مباشرة ومن خلال مسؤوليته الشخصية في علاقته مع الله.

أما المرجعية الوحيدة فهي كلمة الله التي تعترف بها الكتابات الدينية، وببدل التراتبية التي تقوم عليها الكنيسة حلت فكرة الجماعة وفكرة كهنوت كل المؤمنين.

إن تجذر الإيمان وحده في باطن الإنسان سيؤدي به إلى الحياة وسط عالين مستقلين: العالم الروحي الداخلي وعالم الجماعة الخارجي المتمثل بالدولة.

في نطاق البروتستانتية التي شكلها يوهان كالفن (١٥٠٩-١٥٦٤) والقائمة على التشرّد القيمي وما تبعها من نجاح مهني واقتصادي اعتبر وسط الجماعة دلالة على اختيار إلهي، تطورت في العصور الحديثة تجمعات رأسمالية تقوم على أخلاقيات العمل.

فلسفة الدولة - فلسفة الحق: الإصلاح.

تعتبر مسألة **عنف الدولة** من الموضوعات الأساسية في نظرية الدولة. حدد جون بودين (١٥٣٠-١٥٩٦) مفهوم السيادة الذي يعتبر علامة على وجود الدولة. فالسيادة برأيه هي الجبروت المطلق والدائم والبالغ أقصى حده في «الأمر». أما صاحب الحق في السيادة (من حيث التشريع وقيادة الحرب وصاحب الحق الأعلى قضائياً ومالياً) فهو

الحاكم المطلق الذي ليس مسؤولاً أمام أحد إلا أمام الأمر الإلهي وأمام الحق الطبيعي. كما أن السلطة التي تعطي له هي سلطة غير قابلة للرد.

إلا أن عليه مع ذلك أن يحترم حرية المواطنين وأن يحترم حقهم بالملكية.

ثمة موقف آخر اتخذه يوحنا ألتوسوس (١٥٥٧-١٦٣٨)، فهو يرى أن السيادة لا تكون إلا للشعب، الذي يوكل السلطة إلى الحاكم مع الاحتفاظ بحق استرجاعها. والحاكم يمارس السلطة عبر الحكومة.

من هنا يملك الشعب أيضاً حق إسقاط الحاكم.

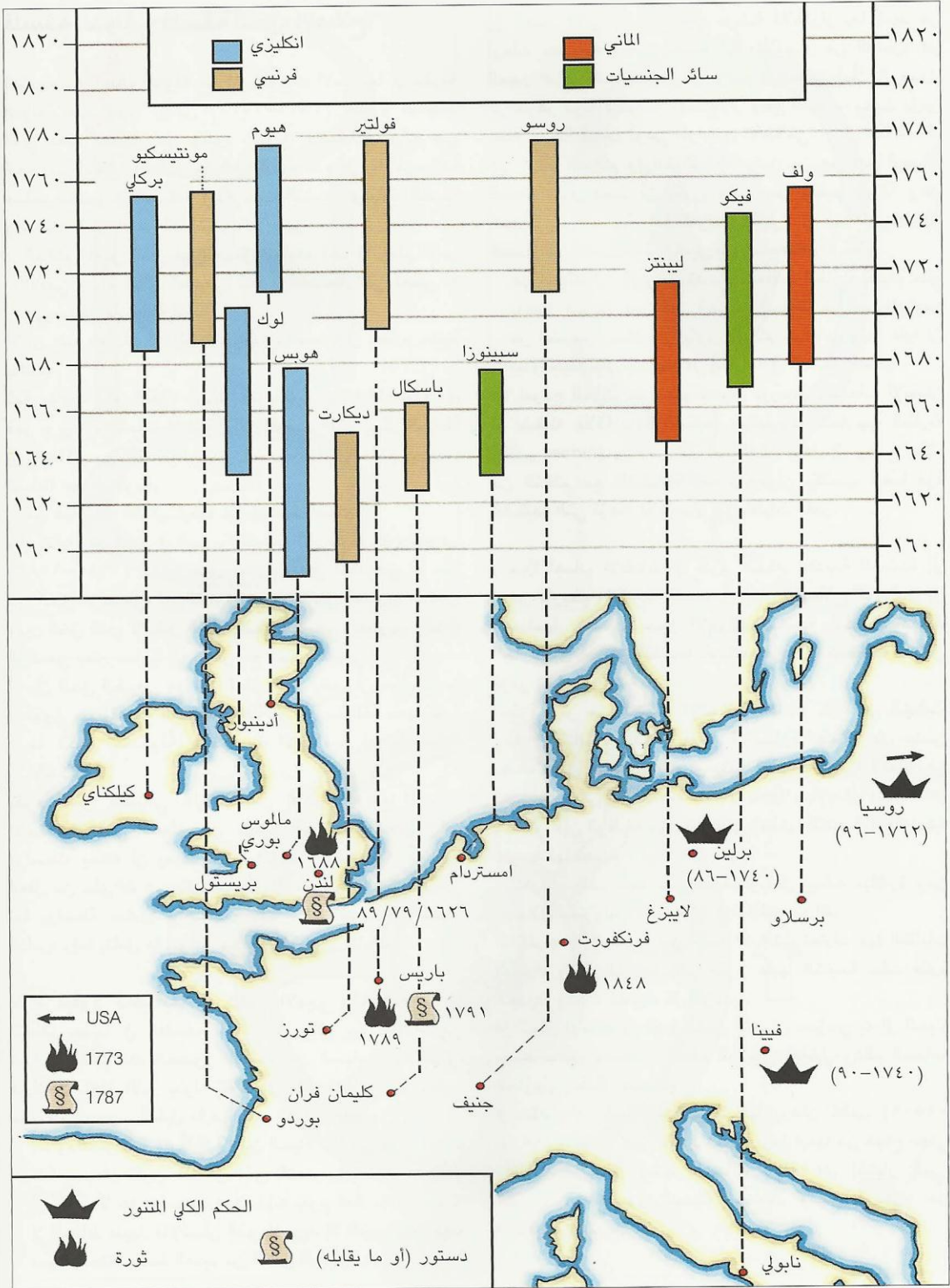
وفي كتابه «عن الحق في الحرب والسلام» أثار هوغو غروسوس (١٥٨٣-١٦٤٥) افكاراً حول مفهوم **الحق الطبيعي**. إذ ميّز بين الحق الوضعي، أي القانوني وتالياً الحق الساري المفعول وبين الحق الذي لا يقبل التغير، الحق الطبيعي المعياري. والحق الوضعي يعتبر سارياً إذا توافّق مع الحق الطبيعي.

«إن الحق الطبيعي هو أمر العقل الذي يظهر أن ممارسة ما تكون متوافقة مع الطبيعة العاقلة أو غير متوافقة معها بقدر ما تكون مسكونة بالضرورة الأخلاقية أو بالبشاعة الأخلاقية»

يقوم الحق الطبيعي على الأسس التالية: دوافع الإنسان الاجتماعية التي تحمله على تنظيم الجماعة، والعقل الذي بواسطته يمكنه أن يعرف ما يتوافق مع الطبيعة - علماً أن العقل من خلق الله - يمكن التوصل إلى مضمون الحق الطبيعي إما بواسطة مبادئ واضحة يمكن استخلاصها من طبيعة الناس، وإما بتأمل ما يتوافق مع آراء الشعوب المتحضرة.

طرح **نيقولا ماكيافيلي** في كتابه «الأمير» (١٤٦٩-١٥٢٧) اتجاهًا جديدًا في الفلسفة السياسية وذلك من خلال فض الترابط القائم منذ العصور القديمة بين السياسة والأخلاق. فبرأيه لا يتعلق الأمر بدولة تقوم على مثال أخلاقي معين بقدر ما يتعلق بوجوب تحليل ما هي عليه الدولة بالفعل،

«... وذلك أن ثمة فارقاً كبيراً بين الحياة كما هي وبين الحياة كما يجب أن تكون، ذلك أن الذي تقتصر رؤيته على ما يجب أن يكون لا على ما حدث فعلاً، فإنه يقوم فعلاً بتدبير حياته لا الحفاظ عليها. فالإنسان الذي لا يريد إلا الخير دائماً فإنه سيديرُ حتمًا وسط العديد من الناس السيئين».



نظرة عامة.

أدى استخدام الرياضيات ومنهجية الملاحظة إلى إحداث اختراق في العلم الطبيعي. يعتبر نيوتن مثلاً صارخاً على ذلك: إذ إن علم الميكانيك عنده (١٦٨٧) يعتبر توضيحاً طبيعياً شاملاً يعتمد الكم. وهو علم سببي صارم يعمل دون الاعتماد على فرضيات لا ضرورة لها. وفي هذا العصر ظهرت جملة من الاكتشافات العلمية. ثم إن التقدم في السيطرة على الطبيعة قد أسس داخل التنوير، وإن جزئياً، إلى نوع من الإيمان بالتقدم.

من **الناحية الاجتماعية** يتميز هذا العصر بصعود الطبقة الوسطى وقد ساعد التطور الاقتصادي على ذلك. توافقت هذه السيرة مع الحركة الليبرالية: كنظرية اقتصادية أوصت بالتجارة الحرة وبالصناعة الحرة. أما شعارها فكان: «دعه يعمل، دعه يمر».

أضف إلى ذلك تأسيس قوانين حقوق الفرد مقابل الدولة وإزاء سائر المواطنين على قاعدة فلسفية. ففي انكلترا برزت نصوص قانونية هامة تضمن هذه الحريات: على سبيل المثال «Habeas corpus» قانون صون الحرية الفردية ومنع التوقيف الاعباطي عام ١٦٧٩، و«إعلان الحقوق» عام ١٦٨٩.

من أهم نتائج فلسفة الحق نشير إلى الصياغات الجديدة للحق الطبيعي ولحقوق الإنسان. من ذلك على سبيل المثال ما جاء في «إعلان حقوق فرجينيا (الولايات المتحدة الأمريكية ١٧٧٦):

إن الناس جميعاً أحرار بطبيعتهم... ولهم حقوق فطرية، وبالتحديد الحق بالحياة والحق بالحرية، وإلى ذلك فإن لهم إمكانية اكتساب الملكية والاحتفاظ بها. كما لهم أن يسعوا إلى السعادة وإلى الأمان ولهم الحق ببلوغ ذلك».

فيما يخص تنظيم **الدولة**. كان لفكر التنوير نتائج بالغة العمق. لقد صاغت الفلسفة أهم المبادئ:

- نظرية العقد: إن السلطة عبارة عن عقد بين الشعب والحكم.
- سيادة الشعب: إن سلطة الدولة تعتمد على الشعب.
- فصل السلطات: لتفادي سوء استخدام القوة، يجب تقسيم السلطة إلى هيئات مختلفة تخضع لمراقبة (بعضها بعضاً).
- إن التعبير الكلاسيكي لهذا المطلب نجده عند لوك ومونتسكيو.

- المطالبة بالمشاركة الديمقراطية من قبل الجميع بالسلطة. أما التطبيق فقد اتخذ سبلاً مختلفة. ففي بريطانيا قامت الملكية الدستورية (عبر ملكية تقوم على قوانين الديمقراطية تضمنها نصوص تأخذ أشكالاً دستورية). وفي أوروبا ظهر الحكم «الاستبدادي المتنور» طبقاً لمبدأ:

«لا شيء غير الشعب، كل شيء من أجل الشعب».

وفي فرنسا حاولت الثورة عام ١٧٨٩ تحقيق الأفكار الجديدة فيما يخص الدولة ويخص حقوق مواطنيها.

من **الناحية التاريخية والفكرية** يعتبر القرنان السابع عشر والثامن عشر بمثابة عصر **التنوير**. وإن أفضل تعريف للتنوير نجده عند كانط (١٧٨٣)

«إن التنوير هو خروج الإنسان من حالة قصوره التي يتسبب فيها بنفسه. والقصور هو عجزه عن أن يكون لنفسه عقلاً دون مساعدة من سواه».

فالتنوير يتحدد إذًا عبر استخدام العقل وعبر إنجازات الفرد المفكر. والتنوير يتميز بالمسافة التي تُتخذ من التقاليد ومن المرجعية، وبالتقدير العالي للحرية وبالتقييم البناء للقدرات أو الملكات في سعيها إلى إيجاد حل عقلائي للمسائل التي تطرح.

انتهى هذا التأسيس الجديد بالانقسام إلى اتجاهين اثنين:

١- **العقلانية** (خاصة في فرنسا والمانيا): ويزعم أبرز ممثلي هذا التيار أن بإمكانهم معرفة بناء الحقيقة انطلاقاً من مبادئ الفكر المجردة. إن انتظام العالم بشكل منطقي يتيح لهم معرفته بشكل استنباطي. نموذج ذلك نجده في الرياضيات حيث يمكن الوصول إلى النتائج انطلاقاً من مسلمات قليلة ولكنها أكيدة.

فالحقيقة تقوم على جوهرين (ديكارت) أو على جوهر واحد (سبينوزا) أو على عدة جواهر (لبننتز) وهي منظمة بشكل كامل من قبل الله.

٢- **التجريبية** (خاصة في بريطانيا، ثم بعد ذلك في فرنسا وجزئياً من ضمن الفلسفة المادية): من فرنسيس بيكون (ص ٩٥) عبر هوبس، لوك، بيركلي وصولاً إلى هيوم، تجعل هذه المدرسة أسس المعرفة قائمة في الإدراك (الحسي). ما هو حقيقي لا يقال إلا على بعض الموضوعات والظواهر التي يمكن تنظيمها بالاستخدام الصحيح للعقل واستخلاص النتائج منها بطريقة استقرائية.

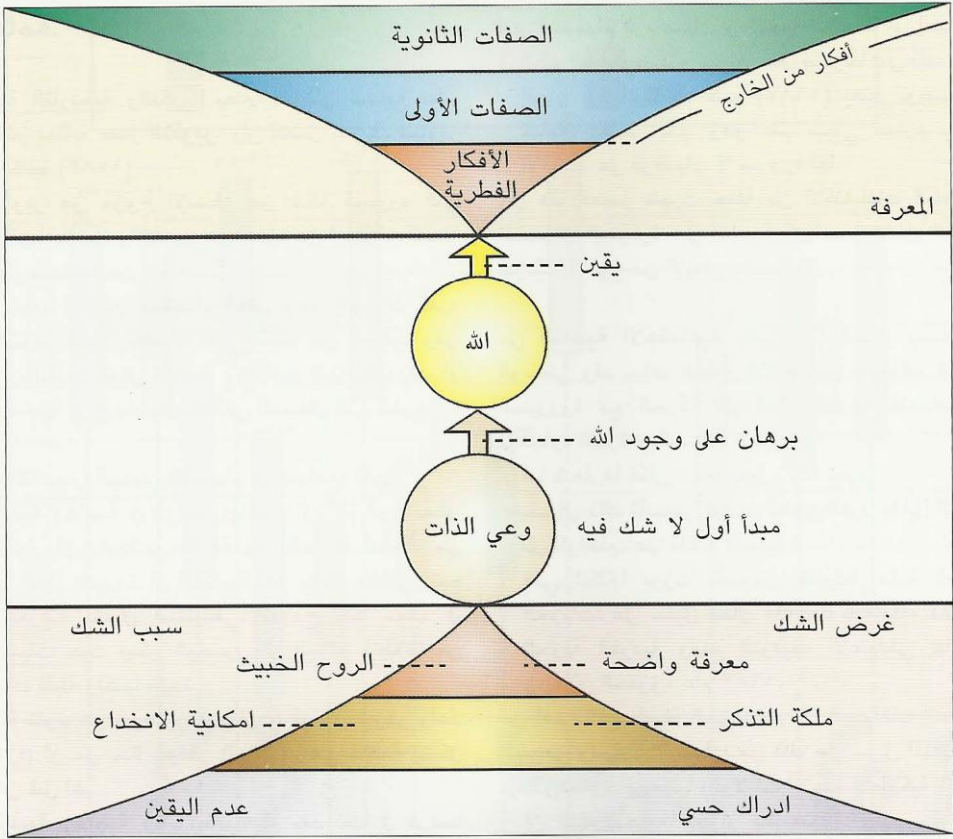
يبدو أثر هذه الأعمال بشكل خاص في نشأة العلم الطبيعي، وفي التأكيد على دور الفرد في فلسفة الحق وفي الفلسفة السياسية (فلسفة الدولة).

كما أظهر العديد من فلاسفة عصر التنوير إنجازات هامة في ميادين أخرى متعددة إذ برزوا كرياضيين وفيزيائيين وسياسيين ودبلوماسيين.

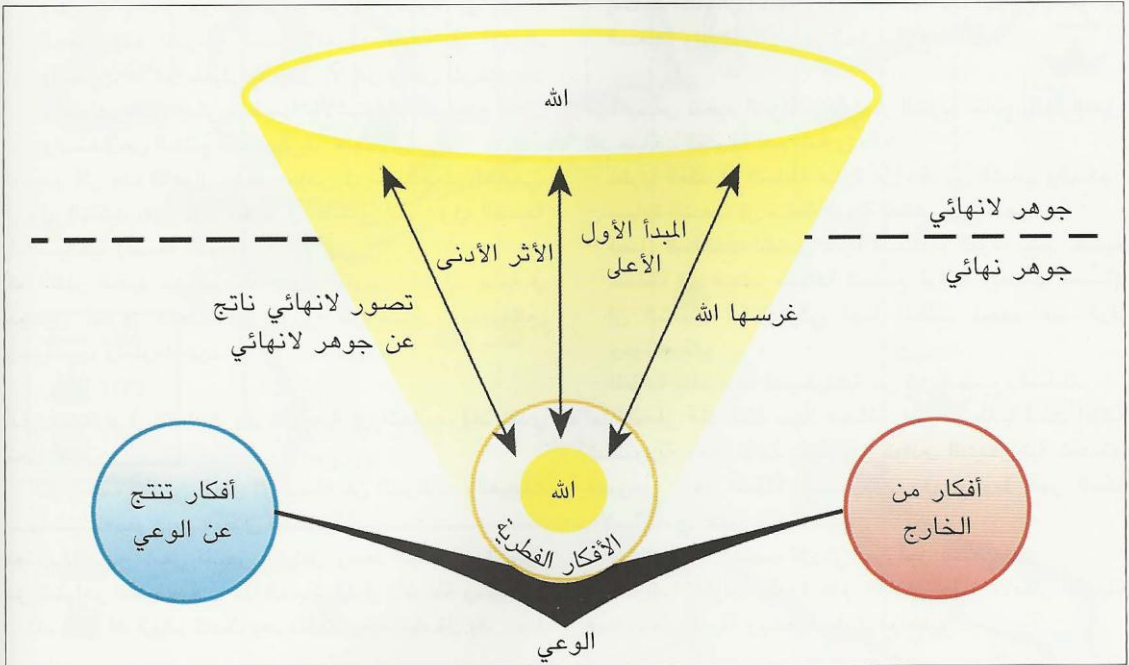
أدى التشكيك في المتوارث وفي المرجعية إلى اتخاذ موقف نقدي تجاه الدين:

أدى إخضاع الدين للعقل إلى فصله عن الخرافات والغيبيات واستبداله بنوع من التقوى العقلانية.

يعتبر التسامح شغل المتنور الشاغل وسط الجماعات الدينية. من الظواهر النموذجية في هذا السياق القول بالله علة وحيدة: لقد خلق الله العالم كاملاً، بعد ذلك لا يعود ليتدخل به.



A وعي الذات نقطة انطلاق فلسفة ديكارت



B البرهان على وجود الله بحسب ديكارت

العقلانية ١ / ديكارت ١.

«ومن ثم، كان لا بد أن ألاحظ، أنه في الوقت الذي كنت أريد فيه التفكير أن كل شيء غلط، فإنه من الضرورة بمكان أن تكون الأناء، التي تفكر بذلك، شيئاً ما موجوداً. وبينها لاحظت، أن هذه الحقيقة «أنا أفكر، أنا إذا موجود» هي من الحقائق الثابتة والأكدية... حتى إنه ليس بمقدور الشكيين النيل منها. وهي عندي بمثابة المبدأ الأول في الفلسفة، الذي أبحث عنه والذي يمكن قبوله».

إن وعي الذات لذاتها هو الأساس الذي أراد ديكارت أن يبني الفلسفة على أساسه.

إلا أن هذه الأناء قد تظل أسيرة يقين الوعي الذاتي ما لم يقيم الشك بإخراجها إلى العالم الخارجي. وهذا ما تولاه ديكارت في إطار الأحكام التي لا تقبل الرد عبر البرهان على وجود الله. وهو ينطلق في ذلك من تصور (فكرة) وعيه متفقاً في ذلك مع حجة القديس أنسلم الكانتبري (ص ٧٣). فالأفكار إما أن يكون الوعي مصدرها، أو أن تكون نابعة من العالم الخارجي، أو أن تكون مغروسة في الوعي بفعل تدخل عامل أكثر سموًا: في تصور الله، يسقط حتمًا إمكان اللجوء إلى العالم الخارجي، إذ إن العالم الخارجي لا يمكنه أن يمدنا بأي تصور واضح. كذلك لا يمكن للوعي انطلاقاً منه كوعي أن يعطينا تصوراً عن الله:

«صحيح أنني أملك تصوراً للجوهر، فأنا بذاتي جوهر أيضاً؛ إلا أن ذلك لا يمكن أن يكون تصوراً للجوهر اللانهائي، إذ إنني أنا بذاتي نهائي. إن تصوراً من هذا النوع يمكن أن يكون فقط صادراً عن جوهر لا نهائي بحق».

يستند البرهان أيضاً إلى الحجة التي تقول إن السبب يحوي دائماً ماهية وجود أكثر مما يتضمن الأثر. ولذلك لا يمكن للأقل الأنطولوجي، الفكرة، أن يكون السبب لشيء أعلى، مثل الجوهر الإلهي.

إن فكرة الله هي فكرة فطرية (idea innata)؛ إن مفهوم أفكار كهذه يعني من جهة عرضاً نفسياً تكوينياً، أي أن مثل هذه التمثلات هي مغروسة في النفس من قبل الله. ومن جهة أخرى تتميز هذه الأفكار بكونها التمثلات الأكثر يقيناً على الإطلاق: إن هذه الأفكار المتشابهة، المستقلة عن العالم الخارجي هي أفكار موجودة في الوعي.

ولذلك فهي تكتسب بحسب ديكارت أعلى درجات الوضوح وأعلى درجات اليقين. وتالياً لا تتضمن فكرة الله فقط صفات الجوهرية المطلقة واللانهائية العقلية، بل هي تضم أيضاً حقيقة الوجود الأكثر كمالاً (ens perfectissimum).

إن الكذب والخداع يعنيان وجود نقص. من هنا كان وضع ديكارت لفرضية «الروح الخبيث»: إن حقيقة الله هي الضامنة لوجود العالم ولمعرفته. إن الوضوح المباشر خاصة، النور الطبيعي، إنما يكتسب بذلك مبرره الأخير.

مع رينيه ديكارت (ريناتوس كارتيزيوس ١٥٩٦-١٦٥٠) تتوحد المدرسة الشكية التقليدية مع التقدير العالي للعقل (من اللاتينية Ratio) ليتشكل عن ذلك عمل تنويري. استند ديكارت الرياضي أساساً إلى النجاح في مجال العلم الطبيعي الدقيق وإلى المنهجية المستخدمة في الرياضيات. ومن معالم فلسفته التنويرية الأخرى يشار إلى التركيز على الذات وإلى الإرادة المبذولة للوصول إلى أعلى درجات اليقين. مع الارتداد الشكي إلى الذات العارفة أسس ديكارت لاتجاه هام في فلسفة العصور الحديثة.

أودع ديكارت معالم طريقته الأساسية في كتابه «مقالة في المنهج» ليتسنى توجيه العقل في البحث عن الحقيقة في العلوم. ومن معالم ذلك

- تحاشي الأحكام المسبقة وعدم اعتبار شيء حقيقياً عدا ما كان واضحاً ومميزاً (klare et distincte principere).

- تقسيم المسألة ما أمكن إلى أجزاء.

- الانتقال من أبسط الموضوعات بالتدرج إلى الموضوعات الأكثر تعقيداً.

- القيام بإحصاءات عامة من أجل ضمان اكتمال النظام.

على هذه الطريقة التي تستند إلى المنهج الرياضي أن تطبق في دراسة الموضوعات التي تعرض للدراسة.

أما الهدف منها فالوصول إلى «الطبائع البسيطة» (المنهج التحليلي):

يجب أن تدرك مباشرة وبطريقة واضحة (الحدس). انطلاقاً من هذه المعرفة (الواضحة والمميزة) يجب استنتاج جميع الأحكام، أي يجب أن تكون مشتقة منها.

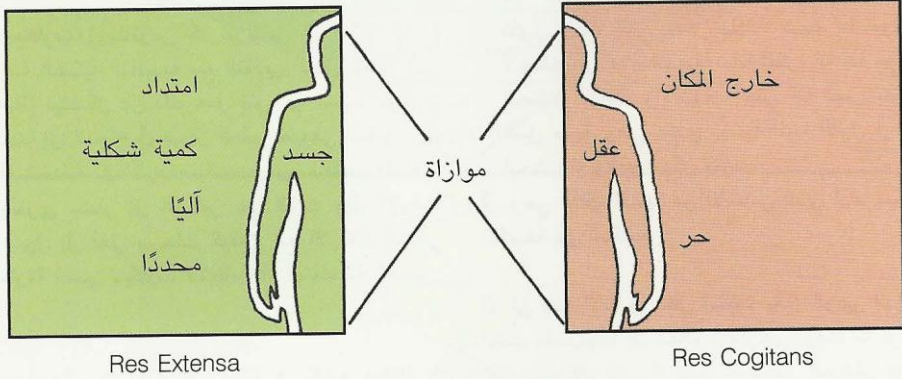
يعتبر الشك نقطة الانطلاق الخاصة بالفلسفة الديكارتية: لقد أراد ديكارت أن يوجد نقطة انطلاق لمنهجه تكون غير خاضعة للشك.

انطلاقاً من ذلك أراد، باستخلاص نتائج ملزمة، أن ينطلق إلى ما هو أكثر تعقيداً، وأن يصل إلى حقائق لا يمكن الجدل فيها. ففي الأولى من تأملاته الستة (التأملات في الفلسفة الأولى) أحدث ديكارت انقلاًباً شمل كل آرائه. إذ قام بضعضة كل أسس تفكيره ولم يشك بالإدراكات الحسية وحسب، بل بإنجازات الذاكرة وأخيراً بأكثر الأشياء بساطة:

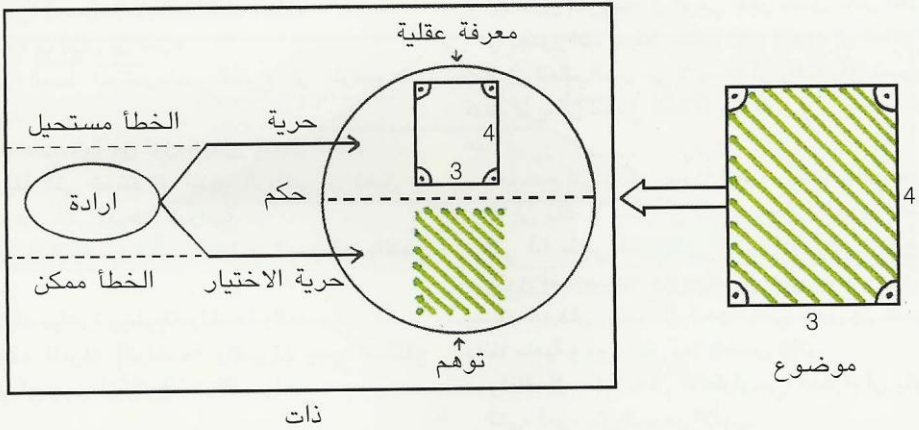
«ليس جائزاً أن أكون عرضة للخطأ حتى حين أجمع اثنين إلى ثلاثة؟».

فمن الجائز أن يكون الله أو الروح السيئ الخبيث (genius malignus) هو الذي يحمل الإنسان على الخداع.

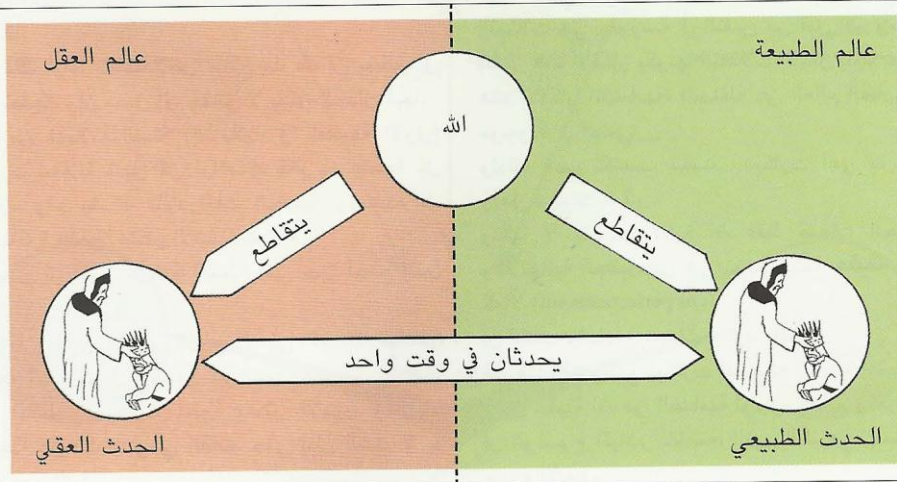
عبر الشك اصطدم ديكارت أخيراً بأكثر الأمور وضوحاً وبأكثرها بعداً عن الشك: وعي الذات. حتى إبان الشك لا بد من فرض وجود الأناء.



A ثنائية ديكارت



B الارادة، الحكم والخطأ



C المدرسة التناسبية

المستند إلى اللامبالاة:

والإرادة التي لا حدود لها تختار من بين تصورات العقل قراراتها.

وإن هي قامت بذلك على موضوعات لم يتمكن العقل بعد من الإحاطة بها بشكل كلي فإن ذلك سيكون مدعاة للخطأ. لذلك يجب مقابلة المعارف غير الكافية بالتوقف عن إصدار الأحكام. لقد قرر ديكارت الحرية بشكل كبير جاعلاً منها محصلة التوافق مع الحكم اليقيني:

«إذا كنت أرى بوضوح دائماً، ما هو حق وما هو جيد فإنه لن يقدر لي إطلاقاً أن أحتار في ما يجب أن يكون حكمي أو ما علي أن أختار: وبذلك يمكنني أن أكون حراً تماماً ولن أكون إطلاقاً لا مبالياً».

في ميدان **الأنثروبولوجيا** تلعب ثنائية ديكارت في التمييز بين جوهر جسماني وجوهر عقلي دورها:

فالإنسان يشارك في كلا العالمين. ولقد أراد ديكارت أن يحافظ على تناغم العالمين في الإنسان من خلال القول بالروح الحوية - أو الأنفاس؛ وهذه تؤمن الانتقال من الجسماني إلى العقل والعكس.

ففي الغدّة الصنوبرية في الدماغ توصل التموجات الفيزيائية في الجهاز العصبي إلى العقل.

بذلك يقرّر ديكارت نوعاً من التوازي الدقيق للعالمين اللذين يتوحدان في الإنسان: ثمة عالم جسماني محدد يتطابق أو يتوازى مع عالم نفسي. ثمة احتمال كبير أن يقدم الفعل المنعكس في العقل ما هو مفيد للجسم.

حين يحصل شعور بالعطش على سبيل المثال فمن المحتمل جداً أن يكون الشرب نافعاً.

أما الضامن لمنفعة النظام فمؤمن عبر بناء الله الخير.

إنطلاقاً من مسألة الجسم والنفس عند ديكارت انطلقت المدرسة الفلسفية **التناسيبية**. ومن ممثليها يشار بشكل خاص إلى أ. غالينكس (١٦٢٤-٦٩) و ن. مالبرنش (١٦٣٨-١٧١٥) اللذين زعما أن اتحاد النفس بالجسد لا يمكن أن يتم دون تدخل الله المباشر:

«فاش يولي عنايته، لخلق الفرصة المناسبة (occasio باللاتينية) التي يمكن فيها أن تسير السيورة الجسدية بالتوازي مع السيورة العقلية. والعقل سيكون قادراً على معرفة المجريات الفيزيائية وقت حصولها».

كذلك يمكن أن نرد نظرية ج. أ. دي لامتري (١٧٠٩-٥١) إلى الأفكار الديكارتية.

يعتبر ديكارت الحيوان آلة معقدة. والإنسان لا يتميز عنه إلا بالعقل. أما لامتري فقد أسقط هذا الفارق معتبراً الإنسان أيضاً بمثابة آلة.

درس ديكارت «الأنّا»، التي بقيت له بعد الشك، وهو يصفها بأنها (Res cogitans) الشيء المفكر. وفيها نجد الروح أو النفس أو الفهم أو العقل وقد توحدت معاً. فالشيء المفكر هو تبعاً لذلك شيء أيضاً،

«يشك، يفكر، يقبل، ينفي، يريد، لا يريد، وهو الذي يدرك بالصورة ويحسن».

أما عكسه فهو (Res extensa) الذي يصور عالم الأجساد الخارجية. والأشياء الخارجية هذه هي قبل كل شيء آخر امتداد (extensa باللاتينية) وحركة، ولاحقاً فهي تتحدد عبر الشكل والحجم والعدد والمكان والزمان. وهذه هي صفات الجسم الأولية، وبالتالي فإن الإحاطة بها تكون عقلية لأنها كمية ورياضية. يتوافق ذلك مع الفصل الذي قال به ديموقريطس (ص ٣٣) بين الصفات الأولية، والصفات الثانوية. أما الثانوية فهي الصفات التي تكتسب بالتصور: مثل اللون والرائحة والطعم وهي صفات كمية. إن الفهم الحسي للكيفيات يظل وهماً (imaginatio) أما الكم - الرياضي فهو، على العكس، صحيح (معرفة - عقلية) (intellectio).

يعطينا الإدراك الحسي فقط انطباعات ذاتية وغير واضحة عن العالم الخارجي، فهي لا تقدم إذا صورة حقيقية عن الطبيعة. يمكن للعقل عبر الصفات الأولية للأشياء أن يعطي أحكاماً فيزيائية صحيحة. فاللون على سبيل المثال:

«... هو أن ندرك في الموضوعات شيئاً ما، لا نعلم ما هو إلا أنه يحرك فينا شعوراً معيّناً، وهو ما نطلق عليه اسم الشعور باللون».

إن الدور الحاسم الذي أعطاه ديكارت للعقل (Ratio) قد أسس للتسمية «**العقلانية**» وهي صفة حملتها فلسفته كما حملتها الفلسفات اللاحقة.

إنطلاقاً من مطلب ديكارت باعتبار الواضح والمميز حقاً يمكن الاستنتاج أن:

«الحق هو ما يمكن الإحاطة به منطقياً وعقلياً».

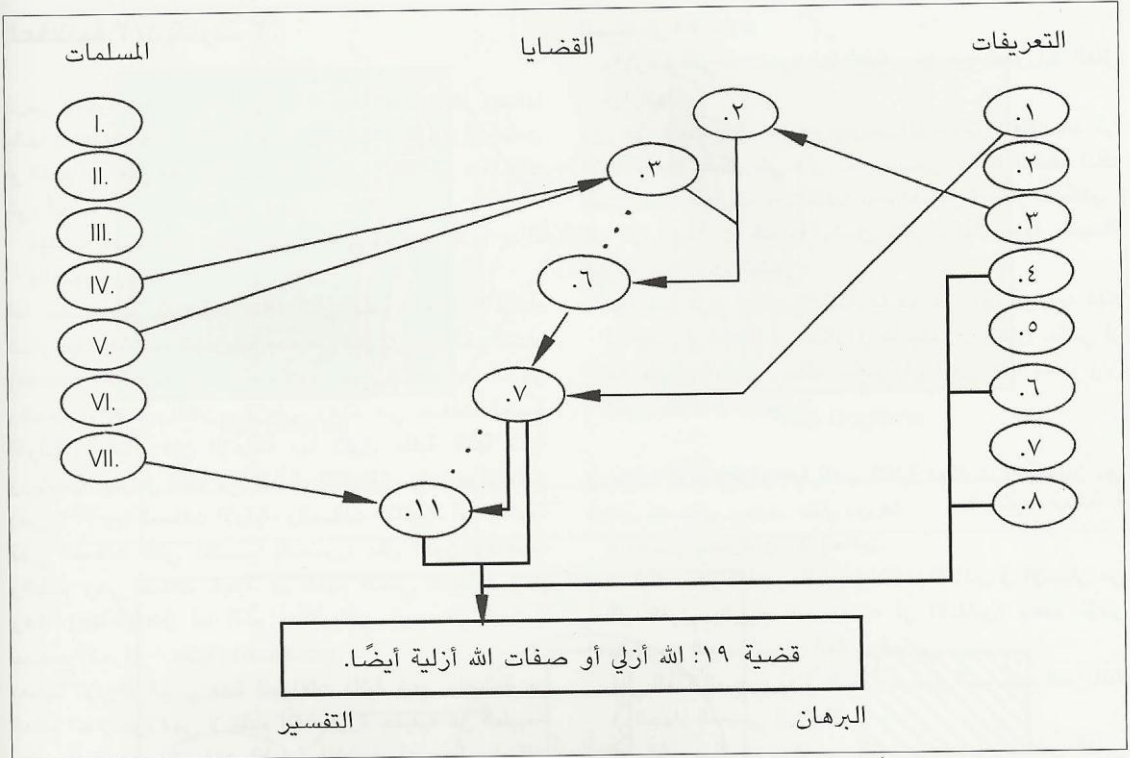
ينتج عن ذلك أن عمل العقل هو الضامن الوحيد للحقيقة. وفي القول بمبدأ الجوهرين، الشيء المفكر الشيء البارز نجد **ثنائية** حادة:

عدا وجود الله اللامخلوق والكامل نجد في العلم حيّزين منفصلين كلياً، حيّز الأجسام الممتدة وحيّز الأفكار المحضة.

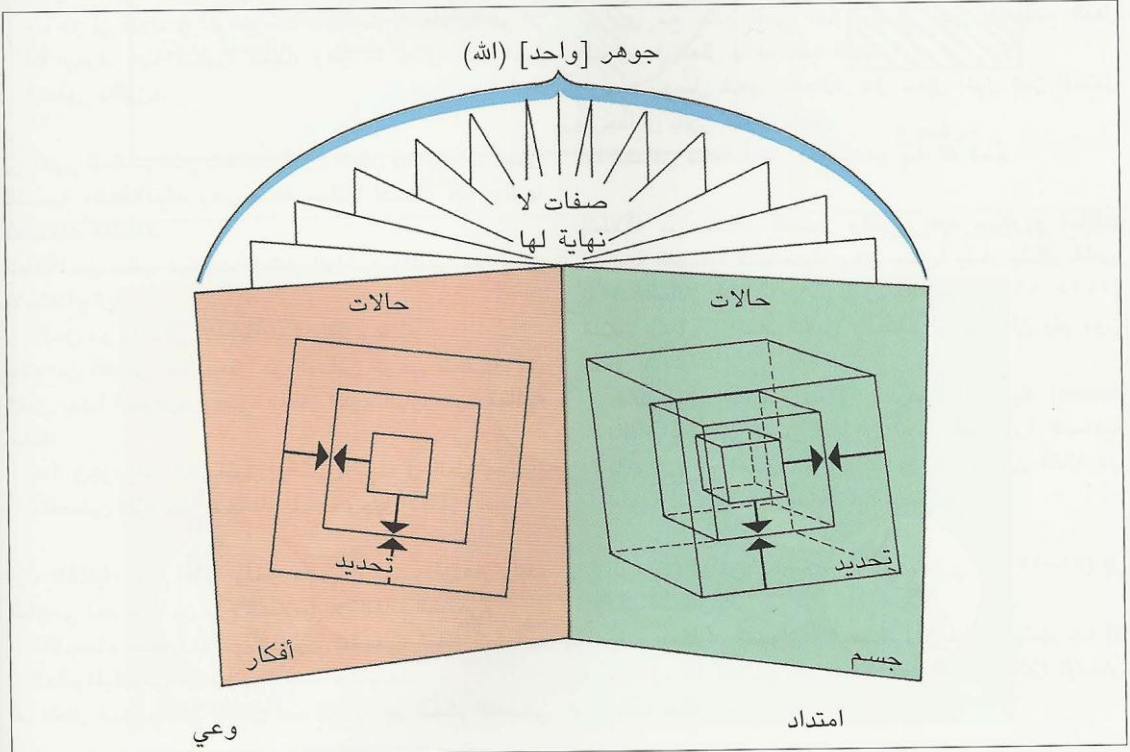
إزاء الثنائية، عالم عقلي وآخر مادي، وبسبب ازدهار العلم الطبيعي نجد نوعاً من نزع العقلانية عن العالم الطبيعي.

فالأجسام تخضع لتأثير القانون الطبيعي، تماماً كما نجد العالم الميكانيكي من خلال الصدمة والضغط.

أما العقل فحر، وأدنى أشكال هذه الحرية هو الحكم التعسفي



A الطريقة الهندسية (مثلاً: الأخلاق ١٩)



B الجوهر، الصفات والحالات

من الطبيعة نفسها.

«على سبيل المثال، إن الجسم يعتبر نهائياً لأننا نستطيع باستمرار أن نتصور جسماً أكبر منه... في هذه الأثناء لا يمكن لأية فكرة أن تحد من الجسم [لأن الفكرة ليست من الطبيعة نفسها]».

أما الله فهو وجود لا نهائي بإطلاق. إذ لا مجال أن يحوي في ذاته أي نفي. وهو يتقوم بمحمولات كثيرة لامتناهية. يستنتج سبينوزا من ذلك أن الله واجب الوجود وأنه الجوهر الأوجد وهو بذلك غير قابل للقسم.

أما الأشياء الممتدة والخاضعة للمعرفة فهي بالتالي إما صفات الله أو هي حالات لصفات الله.

حدد سبينوزا إذاً وبالدرجة الأولى من هو الجوهر اللانهائي ومن ثم ما هي الحالات النهائية (العالم والإنسان). والفرق يمكن أن يتحدد أيضاً بمفاهيم أخرى غير الجوهر والعرض. «الطبيعة الطابعة» و«الطبيعة المطبوعة» (natura naturans \ natura naturata).

فالطبيعة الطابعة (الخالقة) ليست متماهية مع الطبيعة المطبوعة (المخلوقة) ولكن:

«كل ما هو موجود، موجود في الله ولا يمكن أن يوجد بدونه، ولا أن يُدرك بدونه أيضاً».

ولقد أجاب سبينوزا عن السؤال، ما إذا كان يُعتبر ذلك حلولاً بالشكل التالي:

«إذا كان ثمة أناس يعتقدون أن الله والطبيعة (سواء فهموا ذلك على سبيل الكثرة أو المادة المتجسمة) واحد، وهما الشيء نفسه، فإنهم بذلك مخطئون كلياً».

إن المساواة «الله أو [أيضاً] الطبيعة» (Deus sive natura) تعني أن الله هو الطبيعة الخالقة (الطابعة) وكل شيء موجود فيه قد أصبح مطبوعاً، وهو مدين في وجوده له.

ثم على كل معرفة أن تحيط بصفات الله أو بأحواله وليس بأي شيء آخر.

بعد تقديم عرض لأول أسباب الحقيقة وآخرها، يتبع الآن عرض لميتافيزيقا الإنسان. والمبدأ الأساسي هنا هو أطروحة سبينوزا في أن الامتداد والوعي هما من صفات الجوهر الواحد التي بإمكاننا الإحاطة بها. ينتج عن ذلك: «أن الانتظام وارتباط الأفكار هو نفسه الانتظام والارتباط في الأشياء».

وحقيقة الأشياء والأفكار تقوم بنظره فقط حين تعقل في صفات الله. فالأجسام عامة هي حالات الله وتقع تحت صفة الامتداد. والأفكار تقع تحت صفة الوعي.

بالنسبة إلى الإنسان تعتبر العلاقة بين الجسم والنفس علاقة توازن: إنهما مظهران لفرد واحد.

باروخ (بنيدكتوس) دي سبينوزا (١٦٣٢-٧٧). يعتبر سبينوزا بالنسبة إلى البعض فيلسوفاً مؤمناً بالله إيماناً شديداً وفيلسوفاً عميقاً متنوّراً. أما بالنسبة إلى البعض الآخر فهو غير مؤمن بالله وفيلسوف غامض يقول بالحلولية.

ينطبق تعبير التعليم أو المذهب على أعمال سبينوزا التي تشع باتزان موصلة إلى دعة سامية.

تعتبر رسالته «في إصلاح العقل» (١٦٧٧) نوعاً من التقديم إلى كتابه في الأخلاق، كما تعتبر أيضاً بمثابة التحضير لمذهبه. أما كتابه الأساسي «الأخلاق» فقد وضعه عام ١٦٧٧ مستخدماً المنهج الهندسي (من اللاتينية more geomtrico demonstrata) وينطبق ذلك أيضاً على مؤلفه الأول «مبادئ فلسفة ديكار» (١٦٦٣).

يتألف كل مقطع من تعريفات وبديهيات وجمل تعليمية مع براهين، ثم نتائج وأحكام مساعدة وملاحظات ومسلمات. (لوحة A).

لا يخدم النظام الرياضي (كما في مجاميع القرون الوسطى أو أيضاً في رسالة فيثاغورس المنطقية - الرياضية) الشكل الخارجي، بل إنه التعبير عن إمكانية استخدامه في الفلسفة كما في الرياضيات مع افتراض،

استنتاج جميع الأحكام بطريقة استدلالية انطلاقاً من المبادئ العليا، أو من مبادئ أولى.

لقد أراد سبينوزا أن يبرهن أن شكل العرض هذا يستدعي معيار حقيقة آخر مختلفاً عما هو عادي وسائد:

إنه يغفل السؤال الإنساني عن الهدف.

إذ لا شيء أدى إلى أسر الناس سوى تفكيرهم الغائي. فكل ما في الطبيعة ينظر إليه كوسيلة لما فيه نفع لهم.

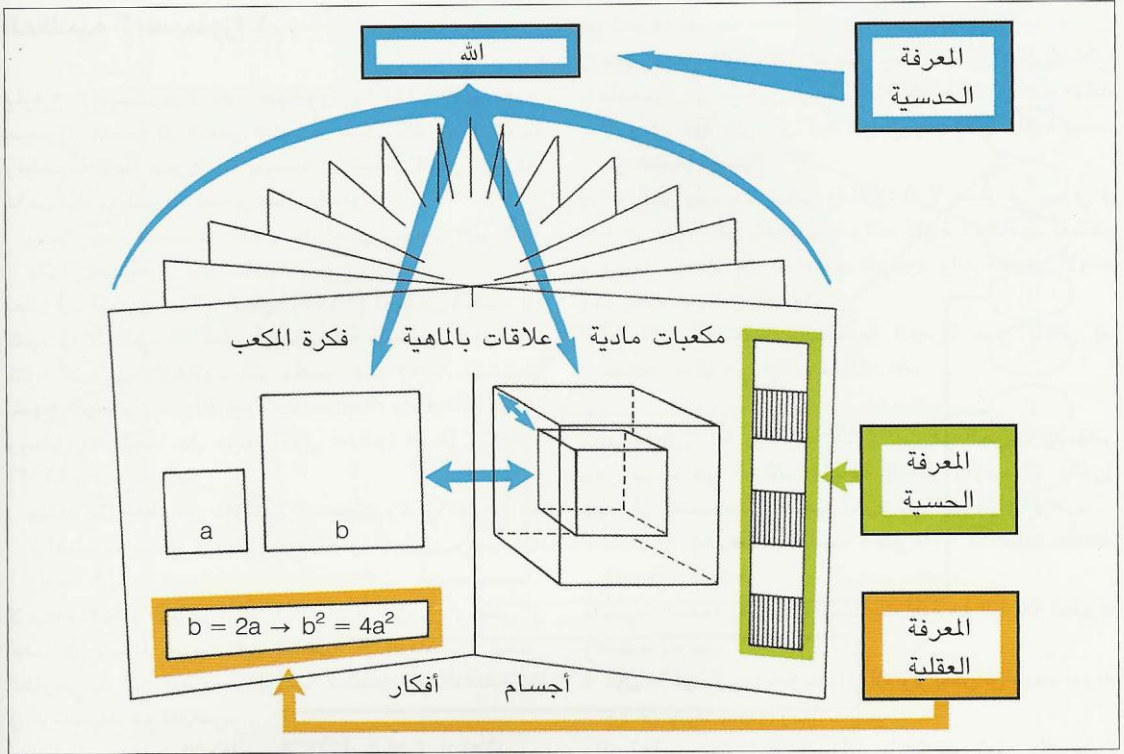
وهكذا يقسم كتابه «الأخلاق» إلى مقاطع أو مقالات خمسة: الأولى في الله والثانية في النفس طبيعتها وأصلها، والثالثة في الانفعالات والرابعة في عبودية الإنسان والخامسة في قوة العقل أو في حرية الإنسان.

أن يبدأ بالله بدل الإنسان فذلك يعني: إذا كان تصور الله خاطئاً فإن صورة الإنسان لا يمكن أن تكون صحيحة.

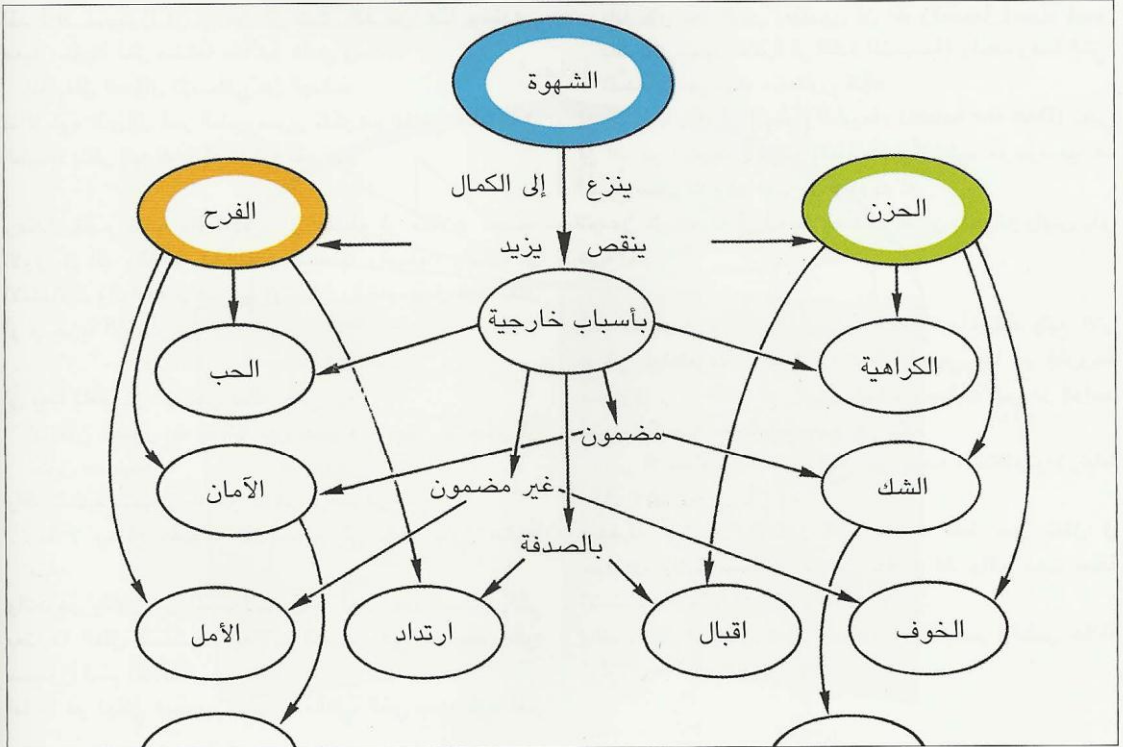
والله بتحديد سبينوزا له هو جوهر. والجوهر هو «ما لا يحتاج مفهومه إلى مفهوم شيء آخر يكون مشتقاً منه».

والجوهر يتكون من المحمولات، وهذا يعني من الصفات التي يعتبرها العقل أساسية. وحالات الجوهر هي ما يطلق عليه سبينوزا اسم (modi).

أما ما هو نهائي فيحدده سبينوزا بالشيء الذي يحده شيء آخر



A نظرية سبينوزا في المعرفة



B نظرية الانفعالات

تفرضه حقيقة الإنسان أو تعيق فرضه.

تقوم الحرية الحقّة عبر إبداء رأي في الضروري المحتّم. فيقدر ما يستطيع العقل أن يعرف، بقدر ذلك يتحرر من الانفعالات التي تفصله عن تحقيق كماله.

يعرف الإنسان كل شيء باعتبار أن المعرفة أساسها في الله، ويتحرر بقدر ما ينخرط في مسيرة العالم المحددة من قبل الله.

أما النشاط الأكبر فيتمثل في المعرفة الحقّة التي تبلغ أقصى درجاتها في معرفة الله.

والتدين الحق يقوم في الحب الإلهي (Amor Dei intellectualis).

ومن كتب سبينوزا التي ترتبط بمناسبة معينة يشار إلى «رسالته اللاهوتية - السياسية» (١٦٧٠)، وفيها أيضاً نجد استرجاعاً لمؤلف آخر دافع فيه عن نفسه ضد تهمة الإلحاد.

أما الهدف الأساسي من هذا المؤلف فهو الفصل بين الفلسفة واللاهوت.

وقد ألفه بشكل منهجي إذ عرض سلسلة من الأفكار الأساسية من أجل تفسير للتوراة. وبذلك أسهم بإرساء أسس حديثة تاريخية وفيلولوجية في نقد التوراة.

لم يقدّم بذلك بوصفه مفسراً لاهوتياً بل بوصفه فيلسوفاً نقدياً لمادة عينية، لنصّ تاريخي هام له ابتدأه في الزمان.

ففي المقدمة يمهّد لفكرة إرساء الدولة على الحق الطبيعي مدافعاً عن نيته في

«شرح الحرية فلسفياً وفي القول بما يفكر فيه».

إن هذا يصير ممكناً، أولاً من خلال تحديد مجال اللاهوت، وثانياً من خلال المطالبة بسلطة الدولة حتى تحقق السلام الداخلي عبر ضمانها لحرية الفكر بشكل مطلق.

«والناس في السعادة قد خلقوا بحيث لا يكون محتملاً بالنسبة إليهم أن يعتقدوا بآراء يعتبرونها صحيحة، وهي تكون إثماً أو انتهاكاً، أو حين يكون ما يحركهم من داخلهم ورعاً باتجاه الله وتجاه الآخرين قد جرى حسابه إثماً. إنهم في هذه الحالات يكرهون القوانين ويجدون أن كل شيء مسموح لهم ما دام ضد السلطات. ويعتقدون أنه ليس مهيباً، بل مشرفاً حين يغرسون الأزدراء لهذه الأشياء وحين يجربون فعل كل ظلامة ممكنة».

تكتسب فلسفة سبينوزا أهمية زائدة من خلال التوافق الشديد بين الحياة والنظرية أو العقيدة.

إن المصادقية اللامشروطة في ممارسة الحياة إنما تتوافق مع صفاء أفكار نظريته.

في نظرية المعرفة وبحسب سبينوزا تعتبر أفكار النفس الإنسانية متطابقة وصحيحة، إذا ما تمّت نسبتها إلى الله. فكل فكرة حق هي في الله. ذلك أن الأفكار هي حالات الصفات الإلهية المفكرة. والأفكار الصحيحة هي أفكار واضحة ومميزة. وهي تنطوي على يقين حقيقتها، إذ إن الحقيقة هي معيارها الوحيد ولا معيار آخر لها خارجاً عنها (veritas norma sui et falsi est).

«يتضمن التطابق مع الفكرة... العلاقة مع الشيء الموجود واقعاً... يتم ذلك بالتوسيط مع الأفكار بالله... وبقدر ما يكون تفكيرنا بالأساس تفكيراً إلهياً يمكن لأفكارنا أن تكون متطابقة». (W. Röd).

يميز سبينوزا بين ثلاثة أنواع من المعرفة:

- المعرفة الحسية، التي تنشأ من الانفعالات وهي بإمكانها أن تقدم مفاهيم تتعلق بالنوع غير منظمة ومبعثرة.
 - العقلية، وهي معرفة تتعامل مع مفاهيم عامة بطريقة استدلالية.
 - الحدسية، وهي تقوم على معرفة العلاقة بالمطلق.
- وحدها المعرفة الأولى يمكن أن تكون مصدراً للخطأ.

يتعلق الجزء الثالث من الأخلاق بالانفعالات التي يعرضها سبينوزا باعتبارها «ميكانيكا العواطف»:

«كما لو كان الحديث عن الخطوط والمساحات والأجسام».

والنظام الهندسي يعني هنا، أن التصرفات الإنسانية هي تصرفات تتركب فيما بينها تبعاً لقوانين عامة.

أما المبدأ الأول والأعلى فنصه:

«ينزع كل شيء، وبقدر ما يستطيع، إلى التمسك بكيئونه (Conatus sese conservandi)».

تناول سبينوزا ثلاثة انفعالات أساسية:

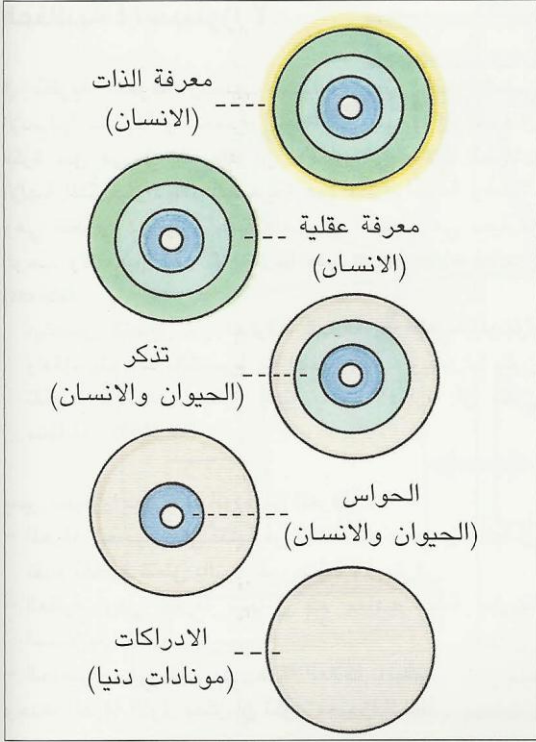
الشهوة، التي تشكل نزعة (حب البقاء) مع الوعي بالذات، يلي ذلك الفرح والحزن.

ومن هذه الانفعالات الأساسية يمكن اشتقاق الانفعالات الأخرى، فعلى سبيل المثال يتحدد:

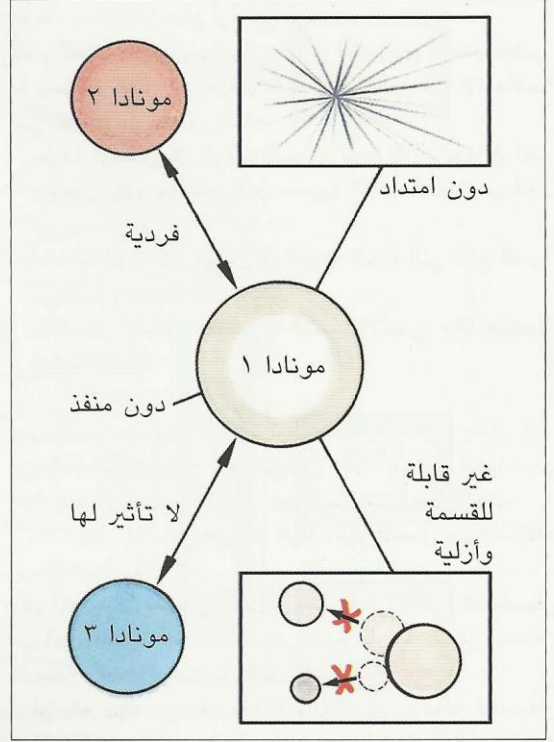
«الحب بالفرح مع ترافقه مع فكرة سبب خارجي».

من الناحية الأخلاقية، أراد سبينوزا أن يظهر أن معرفة طبيعة الانفعالات الحقّة هي التي تؤمن إمكانية ممارسة حياة ثابتة وكاملة.

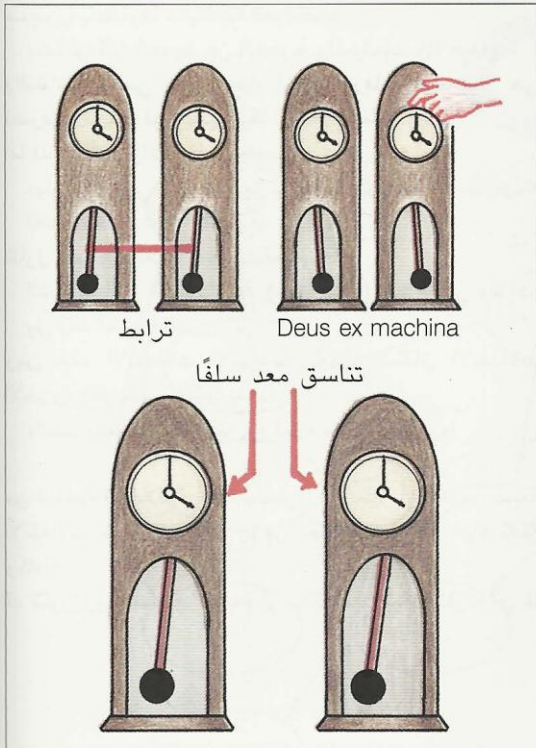
قد تكون رؤية سبينوزا جيدة أو سيئة، ذلك تبعاً «للقوة» أي لما



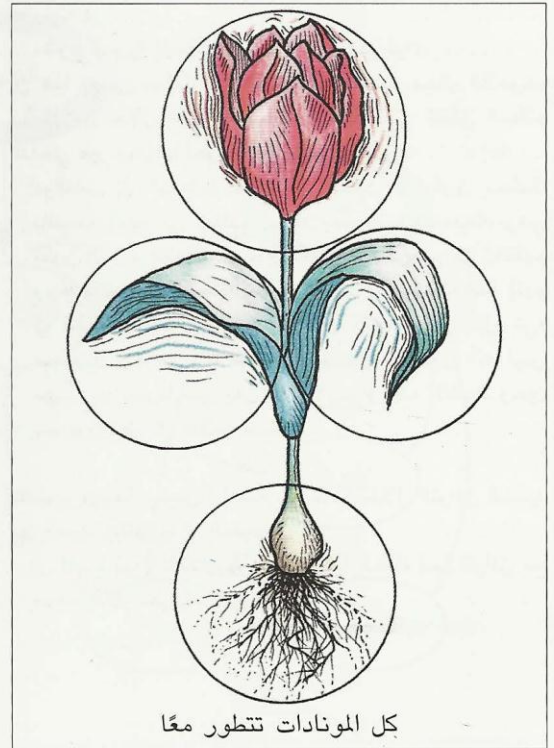
B درجات الادراك والإزكان



A خصائص المونادات



D مثال الساعة



C التناسق المعد سلفاً

ذلك فهي لا تعي ذلك. وبالفعل فقد ميز ليبنتز بين درجات مختلفة من الوعي (لوحة B):

- المونادا البسيطة، أو العادية وهي تنطوي على كل المعلومات حول حالة كل المونادات الأخرى إلا أنها لا تعي ذلك.

- من هنا يميز الإدراك المتميز والمعلوم بالشعور (إزكان - aperception) حيث يترافق الإدراك مع الوعي بهذه الحالة.

بناء على ذلك نصل إلى حالة تواصل تمتد من المادة في النفس الحيوانية وصولاً إلى العقل المفكر في الإنسان. لذلك يتحدث ليبنتز عن الإنجاز المحدود عند الحيوانات والذي يقوم على التجربة، التي هي لا واعية في الإنسان: «مشاعر صغيرة».

أما التعاون بين جميع المونادات فيوضه ليبنتز إنطلاقاً من «التناسق السابق» فالمونادات تتوحد كضمادة (كتلاحم) ونموذجنا هنا هو الكائن الحي:

تحيط المونادا المركزية نفسها بعدد كبير لا محدود من المونادات الأخرى، ويكون أثرها فيها بمثابة كمال لها.

بشكل عام يكون لكل مونادا علاقة بالأخرى، وبما أنه لا نوافذ لها، بل لكل واحدة تأثيرها على الأخرى فإن العالم يجب أن يكون مدبراً من قبل الله بحيث يتوافق مع الحالات المنتظرة لكل المونادات.

أشار ليبنتز إلى صورة الساعة (رمز الساعة) محاولاً من خلاله الإشارة إلى التناسق السابق في العلاقة بين النفس والجسد (لوحة D):

حتى تتمكن من مزامنة ساعتين، فباستطاعتنا إما أن نقوم لاحقاً بوصلهما معاً، أو أن نقوم باستمرار بتصحيح عقاربهما بحيث تظهران متزامنتين، أو أن نقوم بتجهيزهما بدقة بحيث تظلان متزامنتين. إن هذا الخيار الأخير هو ما ينصح به ليبنتز.

إن التناسق السابق لا يحل فقط مسألة العلاقة بين الجسد والنفس والتي جاء بها ديكارت. إنه في نهاية الأمر جوهر النظام عند ليبنتز. إن الله قد خلق ومنذ البدء كل المونادات بحيث تعمل بالتوافق بعضها مع بعض:

«إن توالي المشاعر ضمن المونادا الواحدة تبعاً لبرنامجها هو توالٍ حدده الله منذ الأزل. فبإمكاننا الآن أن نقول إن كل المونادات قد تمت برمجتها من قبل الله» (R. Specht).

يستبعد نظام ليبنتز الفلسفي بإسقاطه على المعرفة التجربة كمصدر للمعرفة. فلا شيء من الصيغ التجريبية يكون في العقل ما لم يكن سابقاً في الحواس. وإلى ذلك يضيف ليبنتز باستثناء العقل نفسه، أي الأفكار الفطرية والبنى المعرفية.

إن تعاقب الأحداث التجريبية لا يقدم سوى نتائج محتملة أما تلك التي تبني على معرفة عقلية فهي واضحة وصحيحة. يميز ليبنتز الحقائق العقلية والتي تكون ضرورية ويكون عكسها مستحيلًا عن الحقائق المستندة إلى وقائع والتي تخضع للصدفة، والتي يكون عكسها ممكناً.

يمكن اعتبار **غوتفريد فيلهلم ليبنتز** (١٦٤٦-١٧١٦) مثقفاً عالمياً: فهو دبلوماسي، قانوني، مؤرخ، رياضي، فيزيائي وفيلسوف. وقد أطلق عليه فريدريك الكبير لقب «أكاديمية قائمة بذاتها».

أصبح ليبنتز، في **المنطق** ومن خلال إدخاله فكرة الحساب، أحد أسلاف المنطق الحديث:

يجب التعبير عن الأفكار - العامة البسيطة عبر رموز كلية بحيث يمكن إعادة ربطها مجدداً مع كلمات تفهم عقلياً. ثمة قواعد أخرى عليها أن تسهل ترابط مثل هذه التعبيرات تبعاً لنماذج قواعد رياضية حسابية.

أما الهدف فهو تحاشي الخطأ مستقبلاً في الحساب وإيضاح الأسئلة الخلافية تبعاً لمبادئ الحساب.

نقطة الانطلاق في فلسفة ليبنتز هي إيجاد حل للمسائل الميتافيزيقية عبر إدخال مفهوم **المونادا**. فالجوهر لا يخضع للامتداد (خلافًا لما يقوله ديكارت راجع ص. ١٠٧) وإلا كان خاضعاً للتجزئة. من هنا كان معيار الجوهر في تأثيره وفي قوته. نقاط القوة هذه هي ما يسميها ليبنتز مونادات (ج مونادا).

«المونادات هي إذا ذرات الطبيعة الحقة وبكلمة واحدة إنها عناصر الأشياء».

هذه الجواهر المؤلفة من عناصر تضع أماننا المعالم التالية:

- لا شكل لها، وإلا كان ذلك مما يفترض القابلية للقسم.
- لا يمكن أن تخضع باعتبارها جواهر لا للتوالد ولا للفناء.
- إنها فردية. فلا وجود لمونادا واحدة تتماهى مع أخرى.
- باعتبارها ماهية قائمة - بذاتها فإنه لا منفذ لها. فلا يمكن لأي جوهر أو لأي تحديد أن يخرج منها أو أن يجد له تأثيراً فيها.

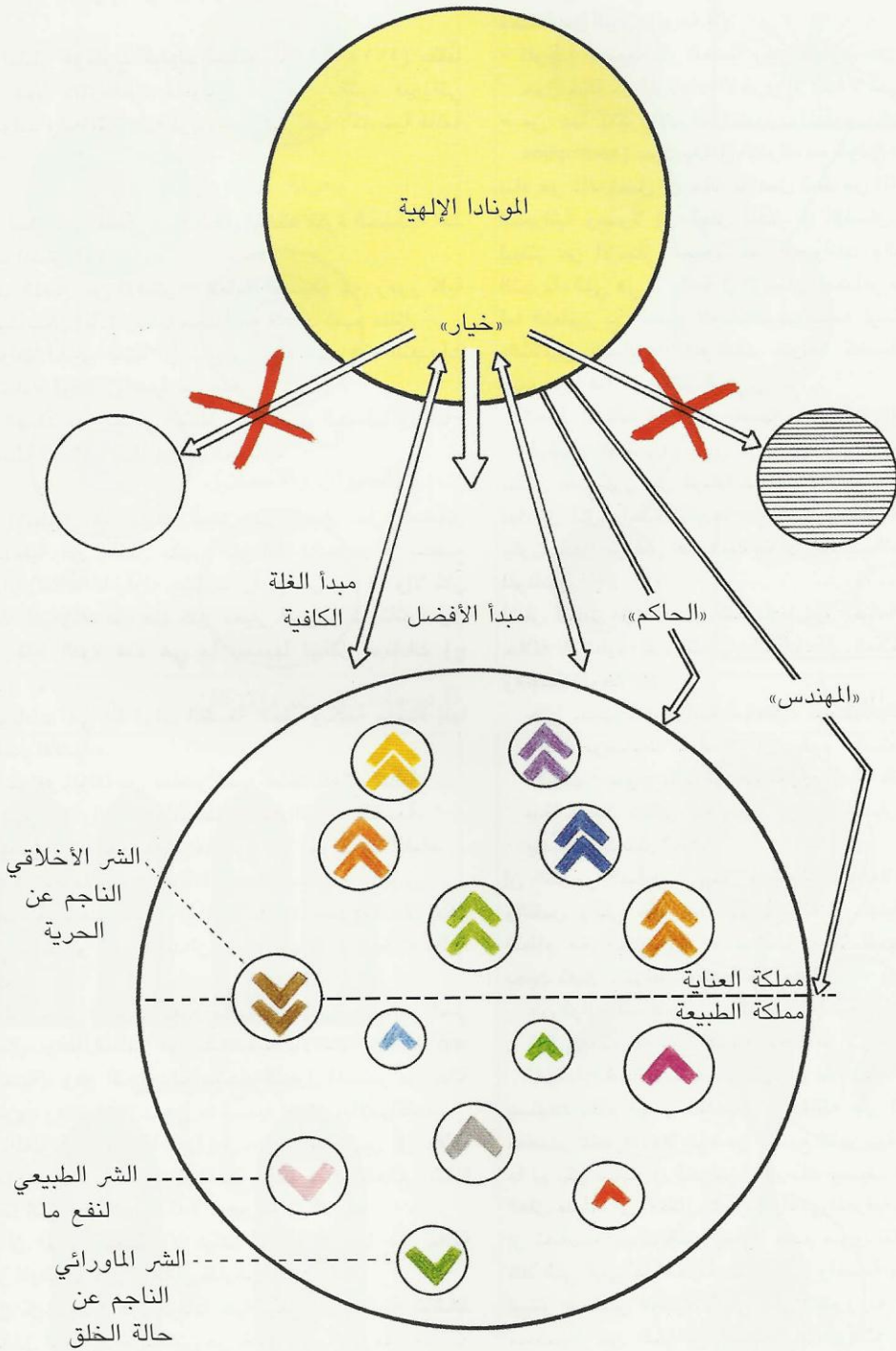
ومع ذلك فهي في حالة تغيير داخلي ودائم: ثمة حافظ داخلي للاكتمال، وهذا الحافظ هو ما نسميه بالإشتهاء (appétition بالفرنسية)، وهو الذي يدفع باتجاه التحول المستمر من حالة إلى أخرى. وهذه الحالات هي ما يسميه ليبنتز «بالإدراكات».

هذه «المعلومات» مع ما فيها من «برنامج» تشير إلى علاقة المونادا الواحدة بسائر المونادات الأخرى في العالم. تمامًا كالنقطة التي نجد فيها عدداً لا حصر له من الزوايا.

وبما أن المونادا مقفلة (لا نوافذ لها) وبما أنها على علاقة بسائر المونادات فإن علينا أن نفترض:

«أن كل مونادا هي مونادا حية وهي مرآة قوية النشاط الداخلي الذي يعرض الكون من خلال وجهة نظره».

ينتج عن ذلك أن كل مونادا تعرف حالة المونادا الأخرى ومع



من أجل إحداث تغيير نحو الأفضل.

- إن الله لم يُرد هذه الشرور لكنه سمح بها، إلا أن النعمة تتفوق عليها إلى حد بعيد.

كريستيان وولف (١٦٧٩-١٧٥٤). وإليه يعود الفضل وبخاصة في مؤلفاته الألمانية (أفكار عقلية من أجل...)، في إعادة تشكيل اللغة الفلسفية الألمانية. يقوم نظامه على نظام ليبنتز اقتباسًا وتوسيعًا بحيث يمكننا التحدث عن فلسفة ليبنتزية - وولفية وقد حملها تلاميذه وصولًا إلى إحداث تأثير في التنوير الألماني.

يحدد وولف الفلسفة بقوله إنها

«العلم بكل الأشياء الممكنة، كيف ولماذا هي ممكنة».

وتصبح نظامًا تقوم أسسه على مبادئ الأنطولوجيا، المشابهة لما نجده عند ليبنتز خاصة في القول بالسبب الكافي وباعتماد مبدأ عدم التناقض في وقت يعطف فيه وولف المبدأ الأول على الثاني. فمن واجبات الأنطولوجيا باعتبارها علمًا عقليًا نظريًا أولًا،

أن توضح أساس عدم التناقض في الأشياء، إمكانية ونظامًا. أما الماورائيات الخاصة فتبحث في الله والنفس والعالم من خلال البحث في اللاهوت وعلم النفس والكوسمولوجيا. أما في الأخلاق وانطلاقًا من مبدأ الكمال في الطبيعة فقد صاغ وولف هذا القانون:

«افعل ما يجعلك ويجعل موقفك كاملاً، وأترك ما لا يجعلك ولا يجعل موقفك كاملاً».

أما الهدف الأعلى في السياسة فهو برأي وولف الرفاهية العامة.

ومن وجوه التنوير الألماني الأخرى يشار إلى:

- صموئيل ريماروس (١٦٩٤-١٧٦٨) الذي جعل من ديانة الوحي ديانة نسبية لحساب ديانة عقل ثنائية. إن معجزة الله الوحيدة هي الخلق بمعناه الكلي. أما المعجزات فيمكن ردها إلى اختلاق الرسل. أما الديانة الطبيعية فهي التي تضمن السعادة.

- وفي إطار تاريخ الفلسفة رأى غوتهولد إفرايم لسنغ (١٧٢٩-٨١) تشابهًا بين التربية والوحي:

«تشكل التربية بالنسبة إلى الفرد ما يشكله الوحي بالنسبة إلى الجنس البشري».

إن الوحي كان في الأساس «كتاب الله للمبتدئين» من أجل البشر، أما الآن فيصار إلى توضيحه بواسطة العقل. أما نقده للتعصب الديني فيجب ربطه بأفكار الديانة الطبيعية وبالتسامح الديني.

- أما موسى مندلسون (١٧٢٩-٨٦) فقد انبرى لنشر اليهودية: ففي القدس طالب بالتسامح مع الديانة اليهودية باعتبارها مساوية للديانات الأخرى.

العقلانية ٦/ ليبنتز ٢، وولف.

قياسًا على الحقائق العقلية والحقائق المستندة إلى وقائع ينطلق ليبنتز من مجالين مختلفين: مجال العلة الغائية (مجال النفس) ومجال العلة والأثر = (العلة والمعلول)، (مجال الجسم) وهما مجالان مترابطان بشكل متناغم.

وبالمقياس عينه يقيم ليبنتز تناسقًا بين عالم الطبيعة مع عالم النعمة. أي مجموعات الماهية العقلية والأخلاقية في ظل رعاية إلهية. فالله يفعل في كل مكان بصفته فاعل التناسق المسبق، ومع ذلك فإن العقول ترتبط به من خلال المشاركة بعظمة الله ورحمته:

بإمكانها أن تعرف نظام الكون وأن تعمل على تقليده. وإن جزئيًا، وبذلك يعترف ليبنتز.

«إن الله هو مهندس آلة الكون ... حاكم العقول في مملكة الله».

يبدو وجود الله فيما بعد نتيجة لمبدأ الأسباب الكافية، التي يجعلها إلى جانب مبدأ عدم التناقض أساس كل معرفة عقلية. ونص دليبه هو،

«لا يمكن لأي واقعة أن توجد وأن تكون صحيحة ولا لأي قول أن يكون صحيحًا، بدون أن يكون مسبوقًا بأسباب كافية، تجعله إما على هذه الصورة أو على تلك مع أن هذه الأسباب وفي أغلب الحالات قد لا تكون معروفة من جانبنا». إن السبب الكافي والأخير يجب أن يكون الله، من ذلك يستنتج ليبنتز لاحقًا، أن

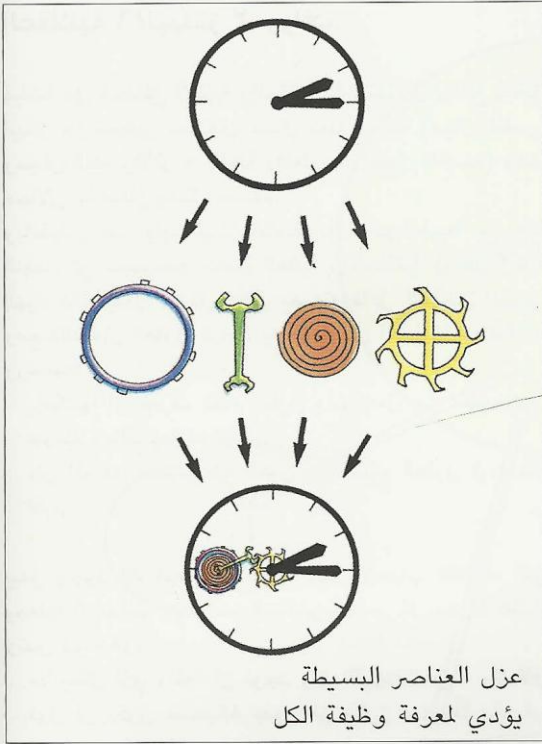
لا وجود إلا لجوهر إلهي واحد وأن هذا الجوهر كامل أيضًا. فالعوالم يمكن أن تكون لامتناهية، وهي قد تصل إلى الوجود تبعًا لدرجة كمالها. ولكن تبعًا لمبدأ الأفضل فإن الله قد خلق عالمًا وحيثًا ولكنه قد خلق أيضًا أفضل العوالم الممكنة. وبالمقارنة مع سائر العوالم فإن هذا العالم يتمتع بأعلى درجات التوافق:

«بذلك يحصل المرء على أقصى ما يمكن من التنوع الذي يسير، وفي أثناء ذلك، مع أفضل نظام ممكن يدًا بيد، أي أن المرء يكتسب أقصى ما يمكن له أن يكتسب من الكمال».

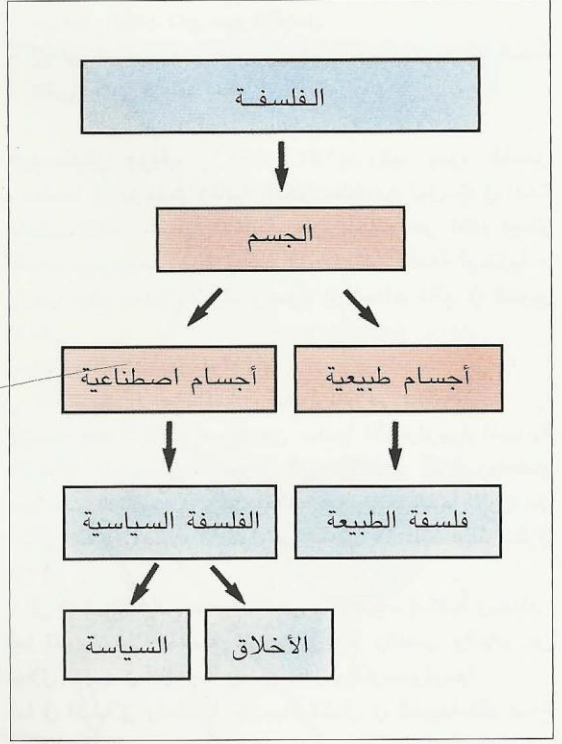
ومع ذلك فكيف يمكن للشر أن يكون موجودًا في أفضل عالم ممكن. هذا هو جوهر سؤاله في كتابه (theodizee) الصادر عام ١٧١٠. ففي هذا المؤلف نجد **تبرير الله** فيما يخص الشر. وقد ميّز ليبنتز بين أنواع ثلاثة من الشر:

- الشر الميتافيزيقي: وهو شر ينشأ عن النقص بالإجمال؛ فالمخلوقات جميعها غير كاملة، وإلا كانت إلهية كخالقها.

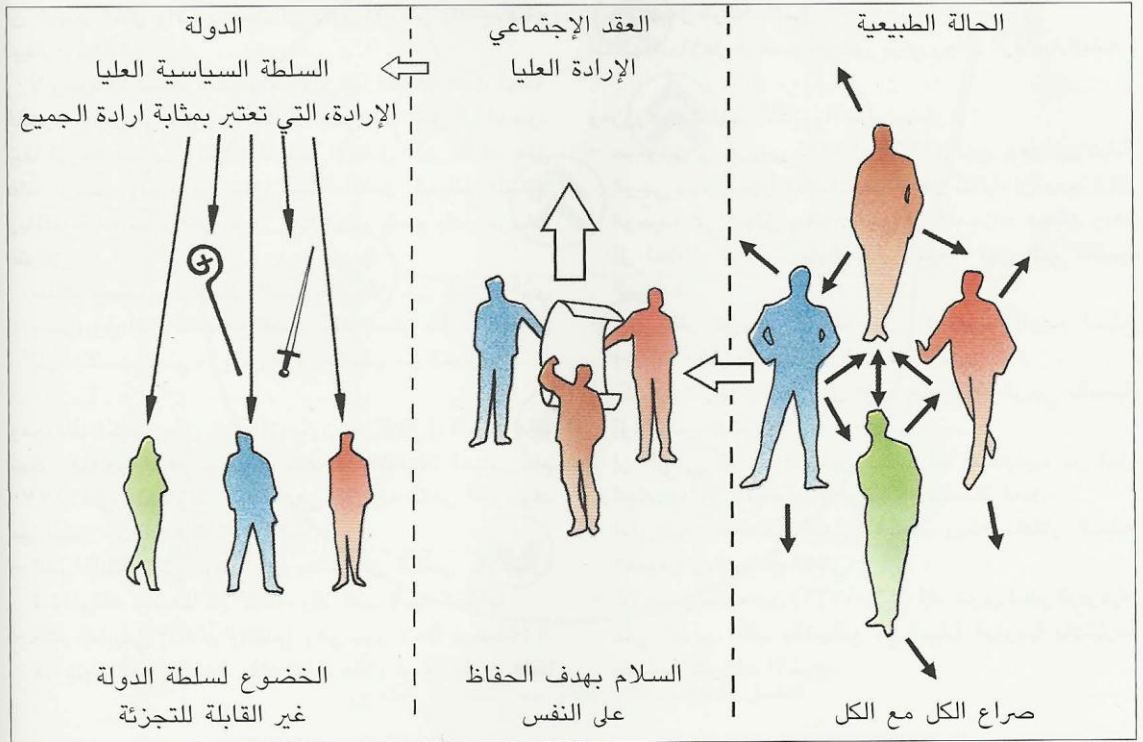
- الشر الطبيعي (كالألم والظلم) وهو يبرر لاحقًا لوظيفته؛ إذ قد يكون مفيدًا (لحفظ بقاء الفرد مثلاً) أو قد يكون عقابًا



B الطريقة التحليلية



A أقسام الفلسفة



C نشوء الدولة: العقد الإجتماعي

تقودنا هذه الأفكار ومباشرة إلى فلسفة الدولة. وهنا أيضًا يفترض هوبس الفرد وطبيعة الفرد بين العناصر التي تشكل الدولة، فيرفض التصور التقليدي الذي يقول بأن الإنسان بطبيعته حيوان اجتماعي. يعتبر الإنسان في وضعيته الطبيعية خارج القانون وخارج الدولة،

إن السبب الوحيد لتضامن البشر يكمن في الحفاظ على مصلحتهم الخاصة تبعًا لاستعدادهم الطبيعي.

ففي الوضعية الطبيعية يعتبر كل إنسان مساويًا للآخر وبالتالي فإن له الحق في كل شيء، أي الحق بملكه لكل شيء وفعل كل ما يريد. فلكل إنسان الحرية في استخدام قدراته الطبيعية وفي استخدام كل الوسائل التي تساعده في حفظ بقائه. وبما أن كل فرد يجهد لتحقيق منفعته الخاصة على حساب الآخر، وبما أنه يطمح باستمرار في التزود من الشيء نفسه فقد بات واضحًا «أن الوضع الطبيعي للناس قبل انتظامهم في الدولة كان الحرب، وتحديدًا حرب الكل ضد الكل (bellum ommium contra omnes)».

يقدر لهذه الحرب أن تستمر إلى الأبد. والحياة موحشة، مؤلمة وقصيرة إذ لا أحد يمكنه أن يتوقع البقاء طويلًا على قيد الحياة. ولكن وبما أن غريزة حفظ البقاء غريزة أساسية فقد نشأ البحث عن سبب أكيد. ولذلك فإن القانون الطبيعي قد نص:

«على البحث عن السلام بقدر ما يمكن الحصول عليه».

ومن هذا المبدأ الأساسي الأول تُشتق الأسس الأخرى.

إن الأمان يمكن الحصول عليه فقط عندما لا يبقى القانون قانون الكل ضد الكل، بل حين يعهد إلى بعض القوانين أو حين يتم التحول عن بعض القوانين الفردية، هذا ما يتم إنجازه على قاعدة عقد يربط كل المتعاقدين.

إن اتباع القوانين الطبيعية يمكن أن يكون مقبولًا فقط حين يخضع الأفراد لإرادتهم لإرادة واحدة. إن الناس يقيمون عقدًا اجتماعيًا يكون مضمونه أن

يلتزم الواحد مع الآخر وألا يقاوم إرادة الواحد الذي خضع له.

وهكذا تكون نشأة الدولة المؤسسة التي توازي إرادتها، بفضل موافقة الجميع، إرادة الجميع. أما صاحب هذه السلطة العليا فقد يكون شخصًا أو جماعة. وسلطته غير محدودة ولا يمكن التنازل عنها ولا هي تخضع للتجزئة.

يشبه هوبس هذه الدولة «بالحوت الأسطوري - لفيثان» كرمز للقوة العظمى التي لا تقهر.

«إنها الله الزائل الذي ندين له، في ظل وجود الله الذي لا يزول، بالسلام والحماية».

يكمن الواجب الأعلى لصاحب سلطة الدولة في السهر على راحة الشعب. ومن أجل الحفاظ على وحدة الكل، على الكنيسة أن تخضع للدولة.

مع توماس هوبس (١٥٨٨-١٦٧٩) نصل إلى نظام فلسفي خالٍ من الفرضيات الماورائية، ويقوم على أسس العلم الطبيعي وعلى الأسس الرياضية المعروفة في عصره. من أبرز كتبه «عناصر الفلسفة» و«لفيثان» الذي يعتبر، بما له من تأثير بعيد في نظرية العقد الاجتماعي، من كلاسيكيات الفلسفة السياسية. والفلسفة بالنسبة إلى هوبس هي المعرفة العقلانية للترابط المتبادل بين العلة والمعلول على أن تكون المعلولات تابعة دائمًا لقدرات الأجسام.

والفلسفة تكون بذلك بحثًا في الأسباب وموضوعها الأجسام التي يمكن الإحاطة بنشأتها وبصفتها بشكل مفهومي. والأجسام إما طبيعية ومن ضمن ذلك الإنسان، أو مصنعة ومن ذلك الدولة.

أما مهمة الفلسفة فهي تحليل الظواهر المعقدة بردها إلى عناصرها، تهيئًا للوصول إلى مبادئ كلية. أما أول المبادئ التي توضح الترابط في الطبيعة فهو مبدأ الحركة. فكل الحوادث يمكن توضيحها بشكل ميكانيكي (آلي). ونظرية المعرفة عنده تنطلق من أن مضمون بعض التصورات إنما يتطابق مع أشياء مستقلة عن التفكير. تمارس الموضوعات الخارجية على أعضاء الحس إثارة آلية تنقل التصور المطابق إلى الدماغ عبر ردّة فعل «أرواح الحياة/الأرواح الحيوانية» الداخلية.

إن موضوع المعرفة المباشر ليس الأشياء بحد ذاتها بل التصورات وبهذه تلحق إشارات (أسماء) يكون لها بالنسبة إلى الفرد وظيفة المُعْلَم، وفي التواصل وظيفة علامات التبادل. يتعامل المنطق الفلسفي إذًا مع مضمون تصورات صيغت في أقاويل.

والحقيقة تستند إلى الأقاويل فقط وليس إلى الأشياء.

أما الحكم على حقيقة القول فيتضرر عبر تحليل المفهوم على أساس تحديد الموضوع وعلى أساس الترابط.

كذلك يفترض هوبس فيما يختص بنظريته في الانفعالات وفي القيم، أن المشاعر والأعمال الإرادية إنما تتولد من خلال الإثارة التي تحدثها الموضوعات وهي تتحدد أيضًا بشكل آلي.

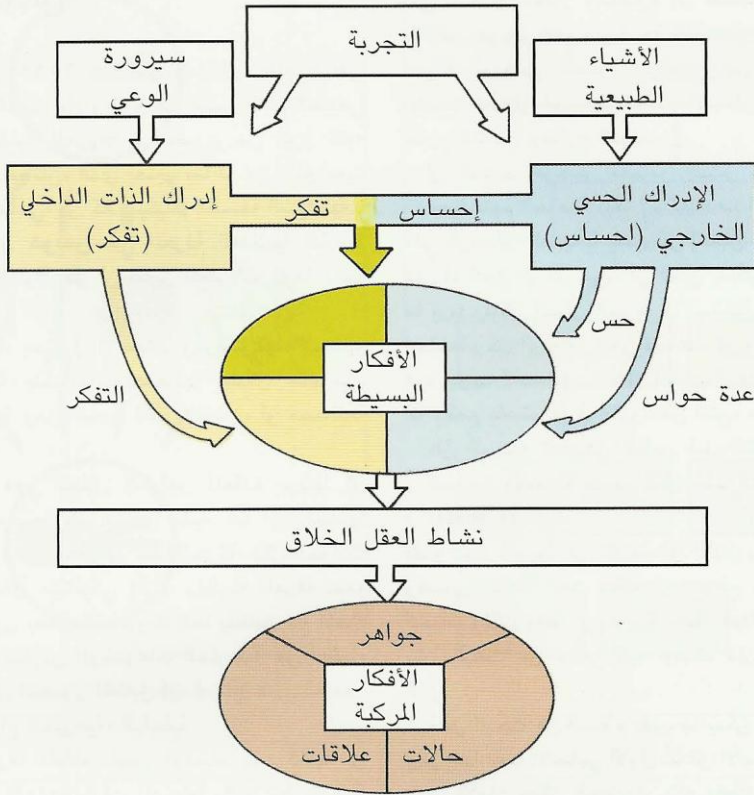
فاللذة تنشأ عبر ازدياد الحركة الحيوية في الروح الحياتية/الحيوانية وحين ينشأ الشعور بأن هذا الشيء المولد هو شيء جيد.

ينتج عن ذلك قيمة أساسية هي قيمة الحفاظ على الذات:

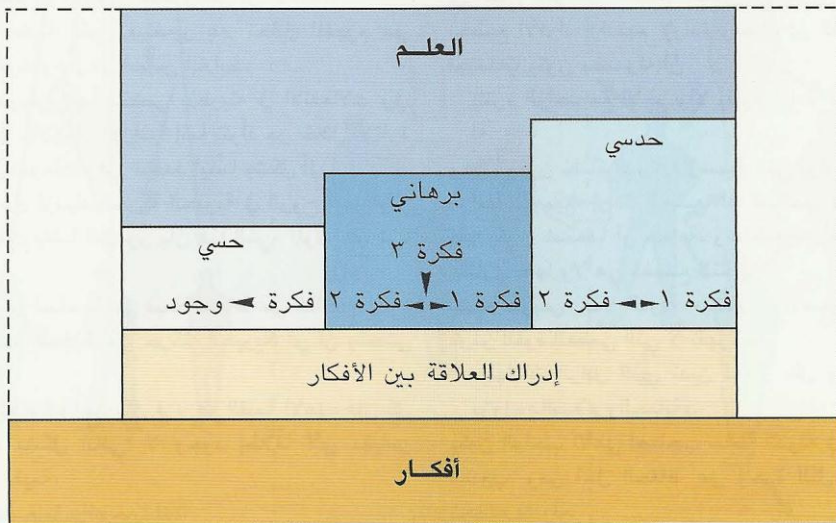
يجهد كل عضو للحفاظ على حركته الحيوية، أي أن يتحاشى الموت.

وبما أن حفظ البقاء الخاص بكل فرد هو القيمة الأعلى، فإن كل فرد سيتصرف بشكل أناني؛ لا وجود إطلاقًا لأي مقياس يتعالى على هذه القيمة،

فكل يقرر بنفسه ما يراه خيرًا له.



A نشوء الأفكار وأنواعها



B مدى اتساع العلم ودرجاته

باعتبارها أشياء (على سبيل المثال: الامتداد، الشكل، الصلابة، العدد الخ). والصفات الثانوية، وهي الصفات الذاتية مثل اللون والطعم والرائحة التي تشير إلى مشاعر في الذات. على أن للذهن أيضًا قوة فاعلة تمكنه، عبر المقارنة والفصل والربط والتجريد، من تحصيل أفكار مركبة علمًا أن الأجزاء المكونة لها هي بالأساس أفكار بسيطة. ثمة أنواع ثلاثة من الأفكار المركبة يمكن تكوينها: الجواهر، الحالات والعلاقات.

الجواهر: هي إما أشياء مفردة قائمة بذاتها أو هي أنواع (مثل إنسان، نبات). الحالات: هي أفكار مركبة، لا تقوم بذاتها بل توجد مع الجواهر (وهكذا فإن اليوم هو حالة بسيطة من الزمان). إلى جانب ذلك نجد حالات مختلطة. وإلى هذا النوع تنتمي المفاهيم الأخلاقية (العدالة على سبيل المثال). العلاقات: هي أفكار مثل المعاني المتولدة من العلة والمعلول.

في الكتاب الرابع من «المحاولات» عالج لوك مسألة قيمة المعرفة.

«ليس للذهن في كل الأعمال الفكرية وفي كل الاستنتاجات من غرض مباشر آخر باستثناء أفكاره الخاصة... من هنا يبدو جليًا أنه لمعرفتنا علاقة مباشرة بأفكارنا. والمعرفة كما يبدو لي ليست شيئًا آخر سوى إدراك الترابط والتوافق أو عدم التوافق أو التناقض بين أي من أفكارنا».

من هنا يكون مدى علمنا محدودًا: فهو لا يتعدى أفكارنا والحيز الذي يمكن أن ندرك فيه التوافق أو تاليًا عدم التوافق فيما بينها. ثم إنه لا يمكننا أيضًا أن نحيط بكل أفكارنا، وبكل العلاقات الممكنة فيما بينها. من هنا فإن معرفتنا بحقيقة الأشياء تظل محدودة بالقدر الذي بإمكان إدراكنا تأمينه.

تبعًا لدرجة الوضوح يميز لوك درجات مختلفة من المعرفة: - الدرجة الأعلى هي درجة المعرفة الحدسية. هنا يدرك الذهن التوافق أو عدم التوافق بين فكرتين بشكل مباشر وبذاته (مثلًا، الدائرة ليست مثلثًا).

- عبر المعرفة البرهانية يتعرف الذهن إلى التوافق أو عدم التوافق بين الأفكار، ولكن ليس مباشرة بل بواسطة أفكار أخرى. هنا لا بد من اعتماد أساليب تعتمد براهين استنتاجية.

- وأخيرًا ثمة معرفة جسدية تتناول وجود بعض الماهيات المتناهية خارجًا عنا.

ترتبط الحقيقة، تبعًا للوك فقط بالأقوال، إذ هي تقوم في الترابط أو في الفصل الصحيح لعلامات، مع الأخذ بعين الاعتبار التوافق مع الأشياء التي تشير إليها.

جون لوك (١٦٣٢-١٧٠٤) هو من أبرز ممثلي التجريبية الإنكليزية، أي الفلسفة التي جعلت أساسًا لها.

ترتبط المعرفة، كل معرفة بالتجربة وتخضع لرقابتها. لقد كان لأفكاره حول الدولة والتسامح الديني والتربية أثرها البالغ على التنوير وعلى الليبرالية السياسية. تتصدر **نظرية المعرفة** فلسفة لوك التي عالجها في كتابه «محاولة في الفهم الإنساني». على نظرية المعرفة أن توضح أصل وأسس المعرفة الإنسانية وأن تكشف حدود القدرات المعرفية في العقل.

يجد كل فرد في وعيه، بعض التصورات التي يعتبرها لوك **أفكارًا**.

«إن كل ما يدركه الذهن في ذاته، أو كل ما يعتبر موضوع الإدراك المباشر، وموضوع التفكير أو موضوع العقل، إن ذلك كله هو ما يسميه أفكارًا».

ولكن من أين تأتي الأفكار؟ إنها تأتي حصريًا من التجربة. لقد رفض لوك وجود أفكار نظرية تكون في الإنسان سابقة على التجربة (ما يعرف بالأفكار الفطرية كما عند ديكارت على سبيل المثال).

فالعقل في الإنسان ومنذ الولادة يوازي صفحة بيضاء (Tabula rasa).

وكل التصورات المحددة هي تصورات تنشأ مع الوقت وانطلاقًا من التجربة. إلا أن القدرة على تكوين التصورات هي قدرة قائمة سلفًا. وللتجربة مصدران:

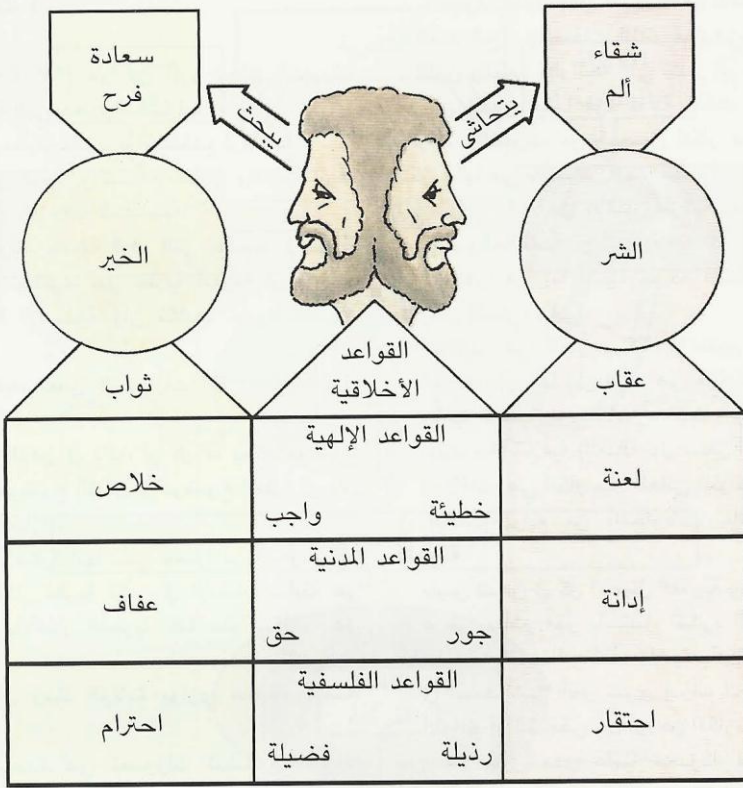
الإدراكات الحسية الخارجية (Sensation) والإدراك الذاتي الداخلي (reflection) الذي يرتبط بفعل التفكير والإرادة والإيمان الخ...

أما التصورات الناشئة عن هذين المصدرين فهي إما بسيطة وإما مركبة.

والأفكار البسيطة يمكن تقسيمها إلى أفكار، - تدرك بحس واحد (كاللون والصوت)، - أو بعدة حواس (المكان والحركة)، - أو تكون نابعة من التفكير (عمل الوعي الداخلي)، - أو أفكار يتشارك فيها عمل الحس والتفكير (الزمان واللذة). تكون علاقة الذهن بهذه التصورات البسيطة علاقة سلبية:

إذ ستكون مسببة بشكل مباشر من خلال الإثارة التي تنطلق من الموضوع.

وفي إطار الإدراك الحسي يميز لوك بين الصفات الأولية التي تعتبر من خواص الأشياء الخارجية

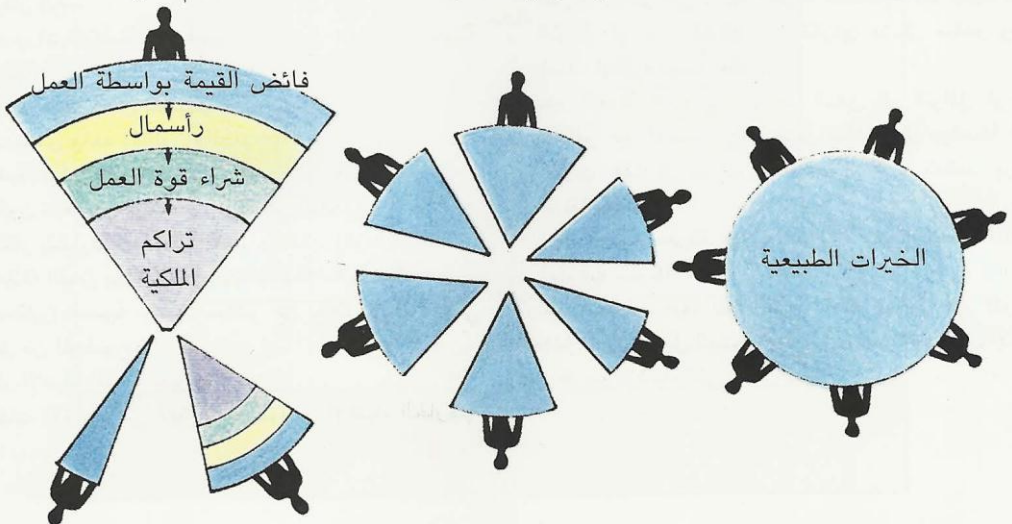


A القواعد الأخلاقية

تراكم الممتلكات بعد
استخدام المال

التملك بواسطة العمل -
ملكية فردية محدودة

شيوعية الخيرات
الأولية



B نشوء الملكية الخاصة

من هنا يمكن أن تكون الحالة الطبيعية، خلافاً لهوبس، حالة مسالمة، هذا ما لم يقدّم به باستمرار بعضهم لمُسْهِم القانون الطبيعي. ونظراً إلى سيادة المساواة بين الجميع فإن لكل الحق في أن يكون قاضياً وله أن يقاضي كل من يتعرض لحالة السلم وله أن يعاقبه.

وبما أنه يمكن لكل أن يكون قاضياً في أمر خاص، فإن ذلك سيؤدي فعلياً إلى حالة حرب مستمرة، هذا ما لم يكن هناك هيئة عُليا يلقى على عاتقها إصدار الأحكام وتنفيذها، على أن يكون ذلك ملزماً للجميع.

وبهدف تحقيق السلم وبهدف الحفاظ على البقاء ينتظم الناس معاً في جماعة وبموجب عقد اجتماعي، وبموجبه أيضاً يسلمون هيئة عليا حق التشريع والسلطة القضائية والسلطة التنفيذية.

إلا أن سلطة الدولة لا تنفصل عن القانون الطبيعي، إذ لا بد من احترام جهود الأفراد في حفظ بقائهم واحترام حريتهم وملكيّاتهم. ثم إن صالح الجماعة من القواعد الملزمة. لتحاشي خطر الوقوع في الحكم المطلق يصار إلى تقسيم السلطات.

فإذا قام الحاكم بخرق القانون، فإن للشعب الحق في إزاحته من خلال الثورة.

أمّا فيما يخص الممارسة الدينية، فقد دعا لوك إلى التسامح من قبل الدولة.

يجب أن يكون الانتماء إلى جماعة دينية حرّاً وميسراً للجميع، وعلى الدولة أن لا تقحم نفسها في مضمون هذا الانتماء.

يبدو تبرير لوك **للملكية الخاصة** من المظاهر المميزة لفلسفته. ففي حالة القانون الطبيعي تسود حالة مشاعية. ومع ذلك وحتى يمكن الانتفاع من خيرات الطبيعة، وحتى تكون هذه في خدمة حفظ البقاء، فلا بد من تملكها. ثم إن التحول إلى الملكية الخاصة يجب أن يقوم على العمل.

فلكل الحق في الملكية، ملكيته لشخصيته ولما يكسبه بعمله من الطبيعة، بحيث يضيف إليها وإلى ذاته شيئاً.

لكن بما أن لكل الحق في تكديس أكبر قدر ممكن كما أن بإمكانه أن يستهلك بقدر ما يستطيع، فإن تكون الملكيات الكبرى سيكون بادئ الأمر صعباً.

إلا أن ذلك سيتغير مع البدء باستخدام العملة. وهذا ما حصل بتوافق من الجميع.

وبما أن ذلك قد سهّل على المرء أن يوظف أكثر مما يحتاج، الأمر الذي أدى إلى تراكم الملكيات، ولا سيما ملكية الأراضي.

صحيح أن استخدام العملة قد تم برضى الجميع إلا أن ما نتج عنه من توزيع غير متساوٍ في الملكيات يعتبر، من وجهة نظر الحالة الطبيعية، أمراً مسكوتاً عنه، وليس بالضرورة أمراً قانونياً.

نظراً إلى محدودية معرفتنا ونظراً إلى عدم إمكانية الوصول إلى اليقين في أغلب المجالات، يكتسب الاحتمال في ممارسة الحياة الفعلية دوراً كبيراً، ويأتي ذلك استكمالاً لنقص المعرفة. يتناول الاحتمال أقاويل يمكن لنا أن نعتبرها صادقة إما انطلاقاً من خبرتنا الخاصة أو انطلاقاً من شهادة دوافع أخرى. يتسم سلوك الذهن تجاه مثل هذه الأقاويل بما يسمى الإيمان أو الرأي أو القبول.

أما **مضمون الفلسفة العلمية** عند لوك فهو كل «ما يقوم به الإنسان باعتباره ماهية وبتوجه من عقله ومعرفته توخياً لبلوغ أي هدف وبخاصة بلوغ سعادته». فالخير والشر يتحددان تبعاً لتحصيل الفرح أو الألم. ثم إن السعي الإنساني يقوم على الوصول إلى الفرح (السعادة) أو على تحاشي الألم. فالفرح والألم هما معيار كل سلوك. من هنا على المبادئ التي تحدد المعايير، أي على القوانين الأخلاقية، أن ترتبط بالثواب والعقاب.

«إن الخير الأخلاقي، أو الشر، هو، تبعاً لذلك، التوافق أو عدم التوافق بين سلوكنا الإرادي وقانون نستطيع بموجبه أن نعتمد الخير أو الشر تبعاً لإرادة وسلطة المشرع».

أما أنواع القوانين الأخلاقية الثلاثة فهي:
- القانون الإلهي: إن مقياس الخطيئة والواجب، كما كلف الله الإنسان به مباشرة، هو مقياس يرتبط بالثواب وبالعقاب في الآخرة.

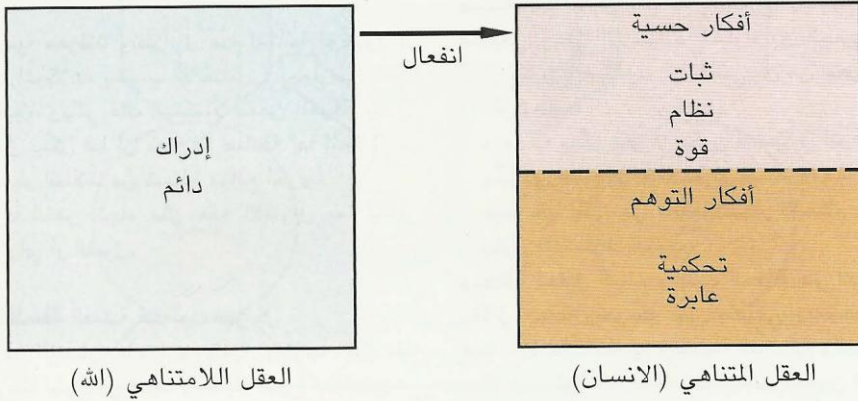
- القانون المدني: حيث تضع الدولة القوانين التي يكلف بها المواطنون، وهي تحدد كيفية المعاقبة على التصرفات.
- قانون الرأي العام، أو قانون السمعة، وهو ما يسميه لوك أيضاً بالقانون الفلسفي، ذلك أن الفلسفة هي أفضل متعامل مع ذلك، فهي تحدد معيار الفضيلة والرذيلة، معيار الاحترام والازدراء.

وضع لوك في كتابه «دراستان حول الحكومة» **فلسفته السياسية**. في الجواب عن أصل تكون الدولة استعان لوك كما هوبس، بالفرضية التي تقول بحالة طبيعية وبالقول بالعقد الاجتماعي.

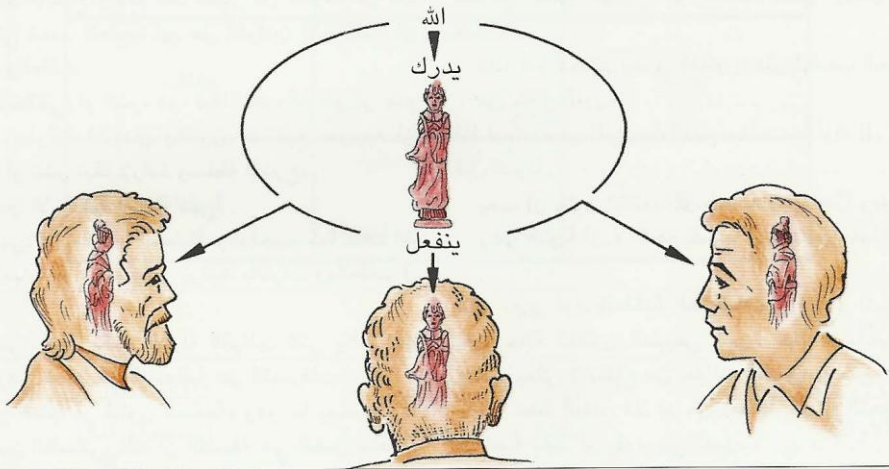
في الحالة الطبيعية وقبل توافق الناس على الدولة سادت حرية كاملة ومساواة مطلقة بين الجميع.

للفرد سلطة غير محددة على نفسه وعلى ملكيته، ومع ذلك يخضع كل الناس للقانون الطبيعي، وفي أعلى درجاته نجد حفظ الله للطبيعة التي خلقها.

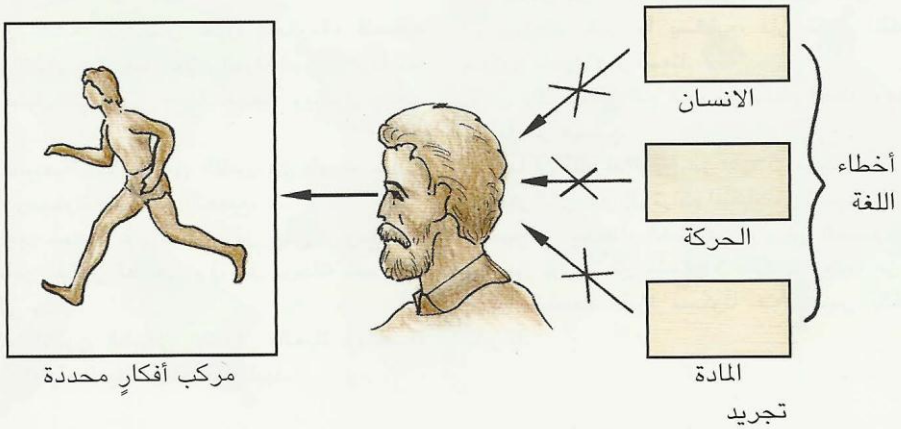
وهكذا يمنع القانون الطبيعي الإضرار بالحياة وبالصحة وبالحرية وبالمملكة، ناهيك عن القضاء عليها.



A الأفكار والعقل



B الله ينسق الإدراكات



C نقد نظرية الأفكار المجردة

بدل الأسماء، ونعتقد أن استخدام الاسم للدلالة على الكلي يعني وجوب التوافق مع وجود الكلي.
إن افتراض المادة لا يعني أكثر من وجود فكرة مجردة «لشيء» لا تحديدات له». وهذا ما لا يمكن تصوّره بنظر بيركلي.

لقد أكد بيركلي بقوة على وجود حقيقة خارجية مستقلة عن الذات يمكن أن تكون معطاة بالإدراك الحسي وبما أن كل الأفكار تكون في عقل ما، فيجب أن يكون «لموضوعات» الأفكار الحسية وجود مسبق في عقل آخر يمكن له أن يدركها.

«... إن الشجرة الحقيقية، الموجودة مستقلة عن عقلي، تصبح مدركة وتعرف وتفهم من قبل عقل الله اللانهائي... إن الأفكار التي وضعها صانع الطبيعة في المعاني هي التي نسميها أشياء فعلية... إن لها لذلك قوامًا معلومًا ونظامًا وترابطًا ولا يمكن أن تحدث ارتباطًا أو بالصدفة».

«فالأشياء» بالنسبة إلى بيركلي ليست شيئًا آخر سوى تركيب من الأفكار مدركة عبر الله، وتثار في أذهاننا عند الانفعال. إن النظام والترابط الذي أقامه الله فيها هو ما نسميه بالقانون الطبيعي. إن حقيقة العالم الخارجي التي ندركها بحواسنا، لا يرفضها بيركلي، بل هو يرفض خصائصها المادية.

«أن تكون الأشياء التي أراها بعيني وألمسها بيدي موجودة حقًا، فذلك ما لا أشك فيه، وهذا أقل الأمور. إن الشيء الوحيد الذي أنكره، هو ما يسميه الفلاسفة مادة أو جوهرًا جسمانيًا».

وبما أنه لا أثر لفكرة على أخرى، فقد توجب على بيركلي الإقرار بأن الأفكار في الذوات المختلفة إنما تتكون بطريقة مشابهة، على سبيل المثال. في ملاحظة الموضوع نفسه وحتى تتمكن الذوات من التفاهم، وحتى تتمكن من ممارسة التأثير في الموضوعات وفيما بينها.

فذلك ما يتوضح بالتدخل الإلهي: إذ عليه أن ينسق بين مختلف الإدراكات ومختلف الممارسات.

انطلاقًا من فرضية بيركلي فإن علينا أن نقول، إن العلم الطبيعي لا يتعاطى مع التأثيرات فيما بين الأمور المادية، بل هو علم يقوم على المراقبة والوصف للقوانين التي تتوافق والنظام الدائم مع الأفكار التي خلقها الله والتي ربطها بعضًا ببعض.

كان هدف بيركلي عبر نظريته هذه تثبيت الأخلاق والإيمان. إذ إنه قد لمح في المادية سببًا للإلحاد.

استطاع جورج بيركلي (١٦٨٥-١٧٥٣) الفيلسوف واللاهوتي والاسقف الإيرلندي، في نقاشه لنظريات كل من ديكارت ومالبرنش ولوك، أن يقدم نظرية في اللامادية. انطلق بيركلي من فرضية لوك التي تقول إن الأفكار (التصورات) فقط هي التي يمكن أن تكون موضوعات الوعي المباشرة.

وهو يميز بين صنفين من الأفكار:

- أفكار يمكن أن تتغير بشكل تلقائي، وهي بذلك وليدة قوة التخيل عند الذات.

- أفكار لا يمكن أن تكون من صنع الذات بشكل إرادي، بل هي إدراكات حسية تؤخذ من الخارج.

جرت العادة على اعتبار الأشياء المادية الموجودة في العالم الخارجي أصل هذا الصنف الثاني من الأفكار. أما بيركلي، فقد تصدى لهذه «المادية» محاولاً أن يظهر أن لا حاجة لافتراض أشياء مادية خلف الأفكار، بل إن وجود الموضوعات ليس إلا وجودًا يدرك بالحس.

«أن أقول، إن الطاولة التي أكتب عليها موجودة، فذلك يعني أنني أراها وألمسها: فإذا كانت خارج غرفة درسي فإن باستطاعتي أن أعبر عن وجودها بقولي: فيما لو كنت في غرفة درسي فبإمكانني أن أدركها حسيًا، أو بإمكان أي ذهن آخر أن يستحضرها حسيًا... إن وجود هذه الأشياء يصبح مدركًا بالحس. فمن غير الممكن أن يكون لها أي وجود خارج العقل، أو خارج الجوهر المفكر، التي تدرك حسيًا به».

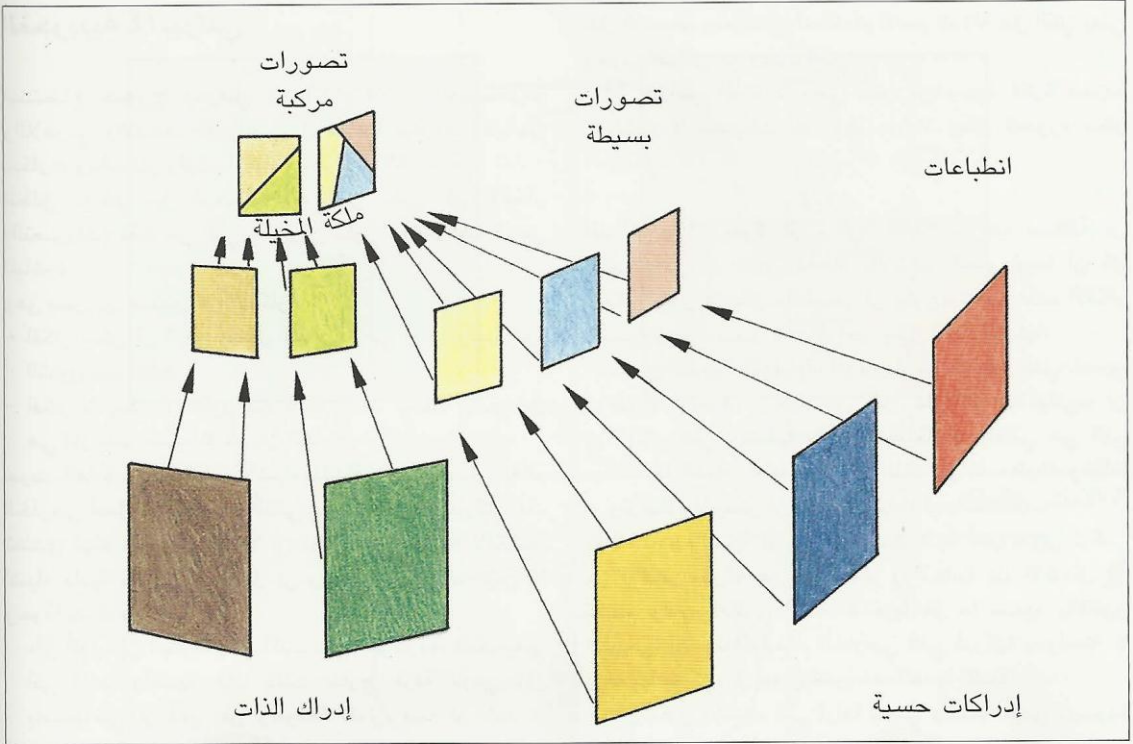
إن أطروحة بيركلي الأساسية يمكن تلخيصها بما يلي:
«إن وجود الأشياء هو أن تصبح مدركة وأن وجود الذات أن تدرك» (Esse est percipi aut percipere).

فلا وجود إلا للأفكار وللعقل، لا للمادة والعقل يتميز عن الأفكار باعتباره المدرك، أي ما به تدرك الأفكار. يقوم عمله على الإرادة والتخيل والتذكر والتأكد من العلاقات بالنظر إلى الأفكار (المعاني).

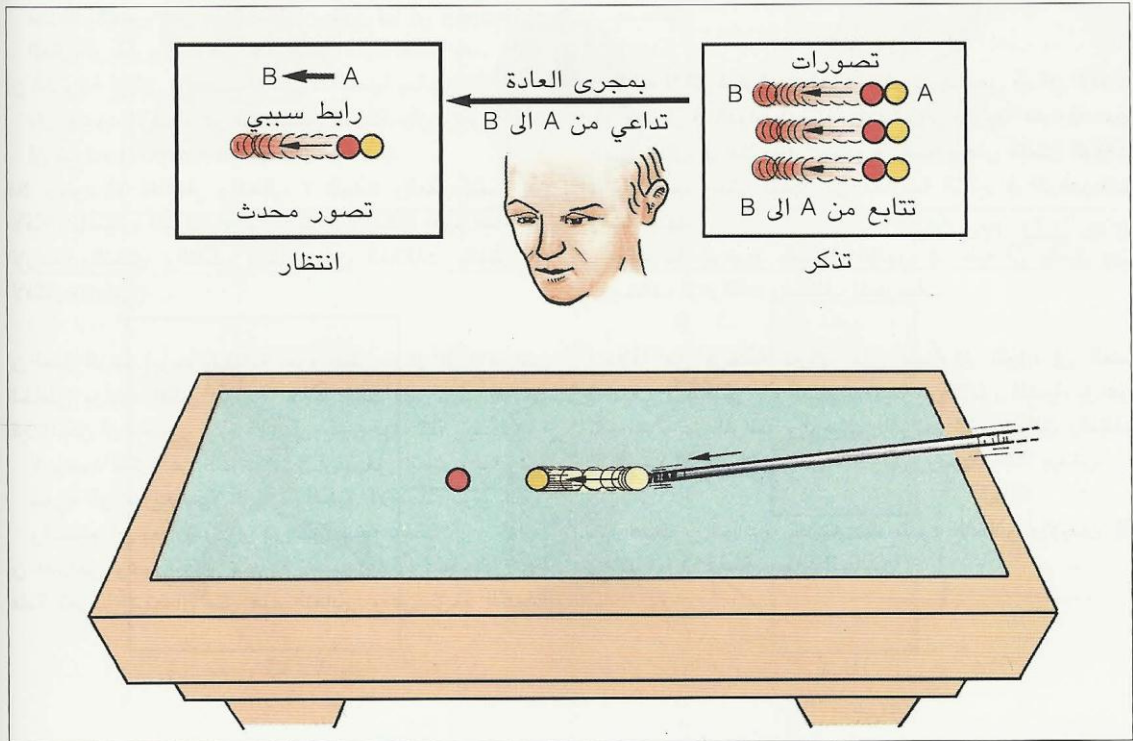
إن أصل الزعم (بوجود) المادة يعود بنظر بيركلي إلى الافتراض الخاطئ بوجود أفكار مجردة. خلأً لذلك فهو يؤكد أنه من غير الممكن أن نتصور فكرة دون أن يكون لها دلالة عينية.

لا وجود لفكرة عن الحركة دون أن نرفق التصور لها بشيء بطيء أو سريع، ولا وجود لفكرة الامتداد دون اللون والحجم، أي بعبارة أخرى دون أية صفة حسية.

إن افتراض وجود أفكار مجردة يصبح ممكنًا فقط لأن اللغة عامة تعرف استعمال مثل هذه التعابير. والآن تؤخذ الكلمات



A مضمون الوعي (الإدراكات)



B السببية

تعبير عن حقيقة موضوعاتها. في التعبير عن الوقائع قد يكون العكس خاطئاً، إلا أنه يظل دائماً ممكناً من الناحية المنطقية.

أما التعبير عن الوقائع فيستند إلى التجربة في ظل قانون تداعي التصورات بمساعدة العلاقة بين العلة والمعلول:

يبدو أن كل الأفعال الفكرية التي تتناول الوقائع إنما تقوم على مبدأ العلاقة بين العلة والمعلول:

فإذا ما شاهدت على سبيل المثال طابة بلياردو تصطدم بأخرى فإن الأثر المنتظر يمكن احتسابه انطلاقاً من الخبرة السابقة.

ومع ذلك فإن علاقة العلة بالمعلول هي بالنسبة إلى هيوم ليست ترابطاً ماهوياً بالضرورة، ليكون ملازماً للموضوعات، وبالتالي فلا يمكن التعرف إليه بشكل عقلائي صرف وبشكل مستقل عن التجربة.

«بكلمة واحدة كل أثر هو نتيجة تختلف عن علتها.. أما الضرورة فهي شيء يكون في الفعل ولا يكون في الموضوعات».

إننا نقول أن A ترتبط سببياً بـ B حين نكون قد لاحظنا تتابعاً فيما بينهما بحيث إن فكرة A ترتبط بـ B بالتداعي وهي تلحق بـ B على قاعدة ما جرت عليه عادتنا. وهكذا لا يمكننا أن نعطي صياغة لأحكامنا إلا بحسب التداعي المعتاد، وليس انطلاقاً من طبيعة الأشياء.

إن معرفة الأصول الحقّة ومعرفة أسباب كل السيرورات تظل خفية على الإنسان.

إحدى أكثر المسائل المعالجة هنا هي مسألة الاستقراء، فهيوم يقول إنه لا يمكننا أن نستقي العام من الخاص إلا على قاعدة الاحتمال. فحين نرى المزارعة تقوم بتغذية الدجاجة كل يوم نقول إنها امرأة شجاعة وتحب الحيوانات. ولكن الواقعة ستدحض ذلك حين تقوم بعد مدة بذبح الدجاجة، فالخاص الذي يتكرر هنا لا يمكن أن يكون برهاناً عامّاً، وبالتالي فإن علماً يقينياً كما أراده ديكرت ليس ممكناً.

أما المهمة التي أعطاها هيوم **لفلسفة الأخلاق** فتقوم على شرح القيم الأخلاقية القائمة مستنداً إلى الطريقة التجريبية دون خلفيات تأملية. يلعب العقل وكذلك الإحساس دوراً في الأخلاق لكن الحساسية الأخلاقية هي الأهم.

«بما أن الفضيلة هي الغاية النهائية لذاتها وللإشباع المباشر الذي تؤمنه والذي تبحث عنه، فعلى هذه الغاية أن تلامس شعوراً معيناً، رغبة داخلية - أو حساسية داخلية... تفرّق بين الخير والشر».

والممارسات تقيم بشكل إيجابي، إذا كانت نافعة أو مقبولة، سواء للفرد أو للآخرين، أي للجماعة. أما المشاعر الذاتية فتستند إلى مبدأي حب الذات والتعاطف.

يقوم مطلب **دايفيد هيوم** (١٧١١-١٧٧٦) الأساسي على إدخال طرق البحث التجريبية في العلوم الإنسانية، هذا يعني الاستناد إلى التجربة والمراقبة. يمثل هيوم بذلك نزعة تشكيكية معتدلة تناول فيها دراسة قدرات الإنسان المعرفية بشكل نقدي. مؤلفه الأساسي الواسع الانتشار هو كتابه «رسالة حول الطبيعة الإنسانية»، الذي ألحقه بدراستين قصيرتين حول المعرفة والأخلاق والسياسة والدين. عنه قال كانط، لقد أيقظني هيوم من «السبات الدوغمائي».

إن الموضوع المباشر لتجربتنا ليس إلا مضامين وعينا (الإدراكات). وهذه تقسم إلى فئتين:

الانطباعات (impression) والتصورات (ideas). والانطباعات هي كل إدراكاتنا الحسية وإدراكاتنا الذاتية (العواطف، المشاعر والإرادة)، كما تدخل صورتها في النفس مباشرة. والتصورات هي نسخ عن الانطباعات التي نملكها حين نتعامل معها بشكل تفكير أو تذكر أو تخيل.

تتميز الفئة الأولى منها عن الثانية بدرجة قوتها. كما يتميز الإحساس بالألم، عند حصول جرح ما، عن الإحساس به حين تذكره فيما بعد. وعن الانطباعات تنشأ التصورات البسيطة. وبذلك

ليس ممكناً أن نتصور وأن نفكر بشيء لم يسبق له أن كان في وقت ما إدراكاً مباشراً.

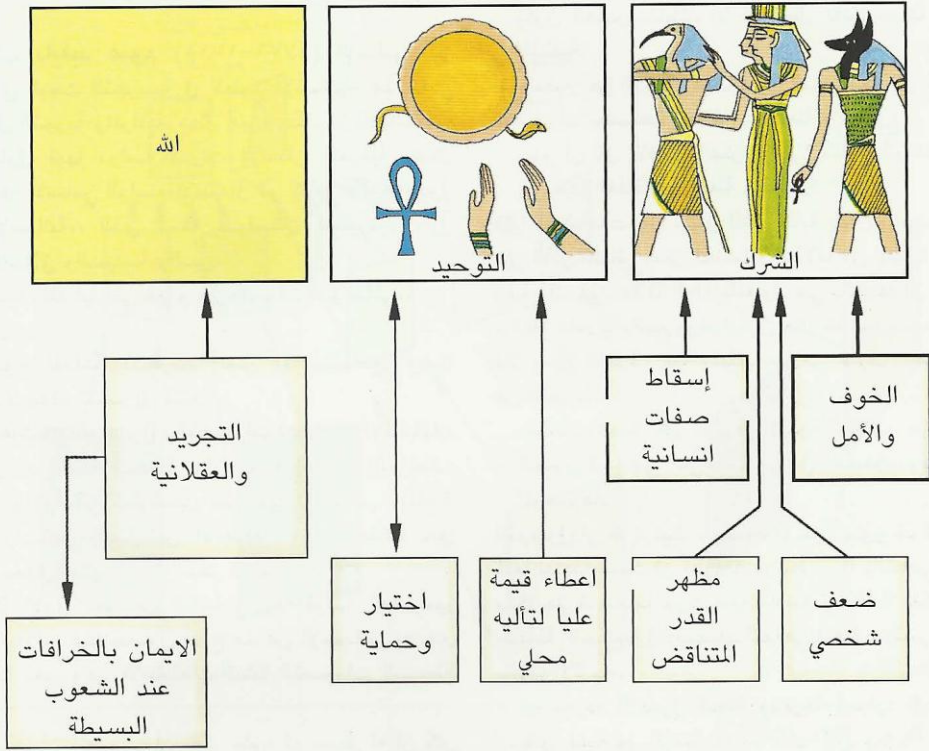
ومع ذلك فإن للإنسان القدرة، بما يملك من قوة مخيلة (imagination)، أن يكون، انطلاقاً من هذه التصورات البسيطة، تصورات مركبة لا تكون من هذا المنطلق انطباعات مباشرة. أما ترابط التصورات فيتبع قانون **التداعي** الذي يمتاز بنزعة الانتقال من تصوّر إلى آخر، وتبعاً لمبادئ:

المشابهة، الاتصال بالزمان والمكان، العلة والمعلول. ولا يكتسب المفهوم دلالة إلا إذا أعادنا مركب التصورات العائدة إليه إلى الانطباعات. إلا أن ذلك لا ينطبق على المفاهيم الميتافيزيقية، لذلك لا بد من إقصائها من الفلسفة.

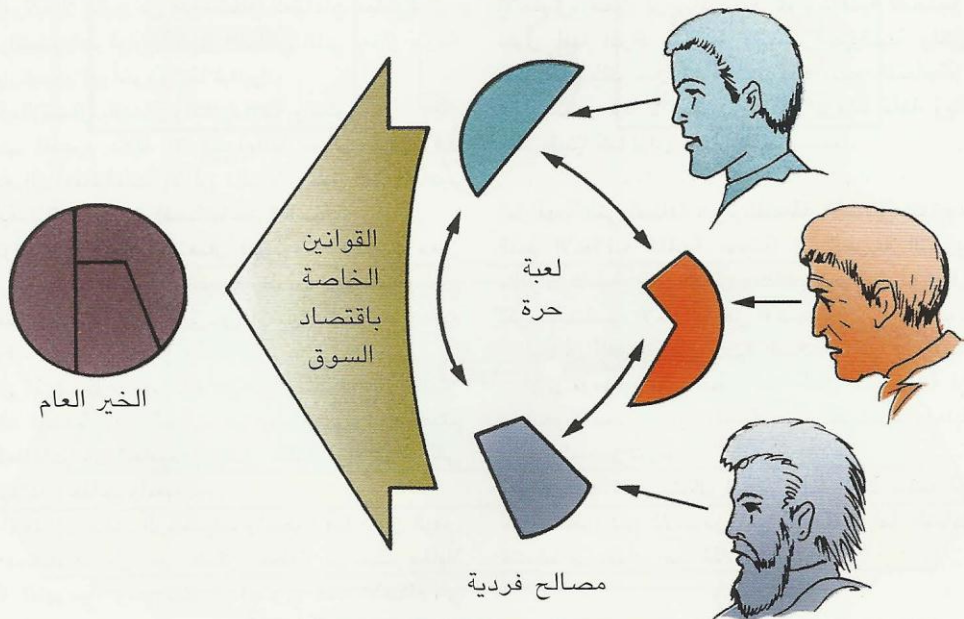
«وإذا تولد لدينا شك، لاستعمال فيلسوف ما لتعبير معين دون ربطه بحس معين أو بتصور مناسب، وهذا ما يجري عادة، فما علينا إلا أن نتحرى عن الانطباع الذي بنى عليه تصوره؟».

أما السؤال الذي يطرح بعد ذلك فيتعلق بالأحكام التي تنبثق من الإدراك المباشر ومن التذكر. هنا يميز هيوم بين أحكام ترتبط بالعلاقات بين المفاهيم (حقائق عقلية) والأحكام التي ترتبط بالوقائع (حقائق واقعية).

تنتمي الأولى إلى مجال الرياضيات والمنطق؛ هنا يكون اليقين المطلق ممكناً، إذ من غير الممكن منطقياً أن نجد مقابلاً للحقيقة المفهومية. ومع ذلك لا تحتوي هذه الأحكام أي



A دايفيد هيوم: التاريخ الطبيعي للدين



B آدم سميث: ثروة الأمم

ومع مرور الزمن أصبح مفهوم الله أكثر تجريداً وأكثر عقلانية، وبذلك يتجاوز قدرة العامة على الإحاطة به ما أتاح ازدهار الإيمان بالغيب.

رفض هيوم في كتابه «حوارات حول الدين الطبيعي» الأدلة العقلية على وجود الله متعرضاً لها بالنقد الحاسم. إلا أن هذه الانتقادات تعتبر في الوقت نفسه تحليلاً أساسياً لنظريته إلى العالم.

أما **آدم سميث** (١٧٢٣-٩٠) فقد شدد، شأن هيوم، على ارتباط التقييم الأخلاقي **بالمشاعر**. وهنا يأخذ التعاطف دوراً مميزاً، فغيره نعاود نحن (الضعفاء) الشعور بما شعر به الآخر، يتم ذلك بأن نفكر بعقلنا ما كان يفكر به لو كنا مكانه. يمكن الإقرار بالتصرفات والمواقف أخلاقياً إذا أتيح لنا أن نتعاطف مع شعور من يصدر عنه السلوك،

هذا يعني أن يحس بتناسبها للغرض بحيث نشعر نحن الشعور نفسه إزاءه، وإن المشاعر (عرفان الجميل على سبيل المثال) التي هي نتائج لتصرفات يمكن أن تكون موضوعاً للتعاطف.

بإمكاننا أن نقيم سلوكنا الخاص عندما نتساءل، هل سيقوم «متفرج» محايد بالتعاطف مع الحوافز التي دفعتنا للتقييم بتصرفنا.

عبر التجريد والتعميم يمكن الانتقال من القبول أو عدم القبول الفردي لسلوك ما إلى معيار أعلى للأحكام الأخلاقية التي تواجه قبولاً عاماً من الجميع.

نال سميث شهرة خاصة عبر أبحاثه حول طبيعة الثروة العامة وأصلها. والتي تعتبر من كلاسيكيات **الاقتصاد الوطني**. فهو يفترض أن مصالح الفرد الخاصة من أجل تحسين وضعه وهذا ما توجبه مبادئ محفزة كامنة في الطبيعة (غائية) تؤدي إلى توسع الرخاء الاجتماعي بشكل عام، خاصة إذا ما أتيح لهذه القوى أن تنطلق دون معوقات. من هنا فهو يرفض الإجراءات الموجهة في الاقتصاد.

«يعتقد كل إنسان أنه يتبع مصلحته الخاصة، أما بالفعل فإن رخاء الاقتصاد القومي سيشهد بذلك وبشكل غير مباشر أفضل ما يمكنه. فالفرد سيدجد نفسه هنا منقاداً بيب لا يراها كي يتبع هدفاً لم يكن قد توخاه على الإطلاق».

لا قوام لأسس الرخاء إلا في العمل، فالعمل هو ما يحدد أيضاً قيمة السلعة. أما قاعدة الإنتاجية فتستند إلى نزعة التبادل عند الناس وعلى توزيع العمل.

لا بد من الإشارة أيضاً إلى دور كل من شافيتسبري (Shaftesbury) وهيتشسون (Hutcheson) في تطوير الفلسفة الأخلاقية في هذه الفترة من عصر التنوير الإنكليزي، خاصة من خلال اعتبارهما مفهوم الحس الأخلاقي شعوراً مباشراً للقبول أو لعدم القبول بالخير أو بالشر.

التجريبية ٦/هيوم ٢، آدم سميث.

لا يتبع الفرد مصلحته الخاصة وحسب بل هو كائن اجتماعي. ولكونه كذلك فهو قادر على المشاركة بمشاعر الآخرين وبمصلحتهم فهو منغرس في كلية الجماعة. من هنا يعتبر التعاطف أساس الأخلاق. فالتعاطف يمكن أن ينتقل عبر المشاعر من شخص إلى آخر.

لذلك يعتبر التذاوت الضروري للقيم الأخلاقية ممكناً ومبرراً. ينشأ الحكم الأخلاقي في حين يكون لإقرار أو لإنكار ممارسة ما، الحق في أن تكون نافعة للعموم. ويمكن بلوغ ذلك عبر تجريد أحوال محددة وعبر تصحيح الأعمال المنحازة التي تنبثق من مصالح خاصة. فهكذا ينشأ داخل المجتمع مقياس قيمي عام ومتسام.

في **الفلسفة السياسية** يرفض هيوم نظرية الحق الطبيعي العقلاني كما يرفض نظرية العقد.

إن الاحتكام إلى نظام القانون يصبح ضرورياً بسبب الشح في الخيرات التي يكون الإنسان بحاجة إليها.

ولأن الإنسان قد تميز بجهد خاص يقوم على الاحتفاظ بما استطاع تحصيله ذات مرة.

من هنا كانت ضرورة النظام الذي يؤمن السلم والأمان ويكوّن خضوع الفرد،

لأنه وإن كان عليه في بعض الأحيان أن يتحمل مساوئ هكذا نظام، إلا أنه عامة ما تكون الفائدة منه أكبر من عدم الخضوع.

إن الشروط اللازمة للحفاظ على نظام الدولة هي فضائل العدالة والإخلاص.

وهنا أيضاً يلعب التعاطف دوراً هاماً، وبسببه ينتظم الفرد من أجل صالح الدولة ككل.

أراد هيوم في بحثه النقدي **لفلسفة الدين**، اكتشاف كيفية نشوء التصورات التاريخية المختلفة حول الله والتساؤل عن مدى متانتها. فالدين لا يعني بالنسبة إليه دلالة على ظاهرة ذات أصل متعال، بل هو نتاج الفكر الإنساني.

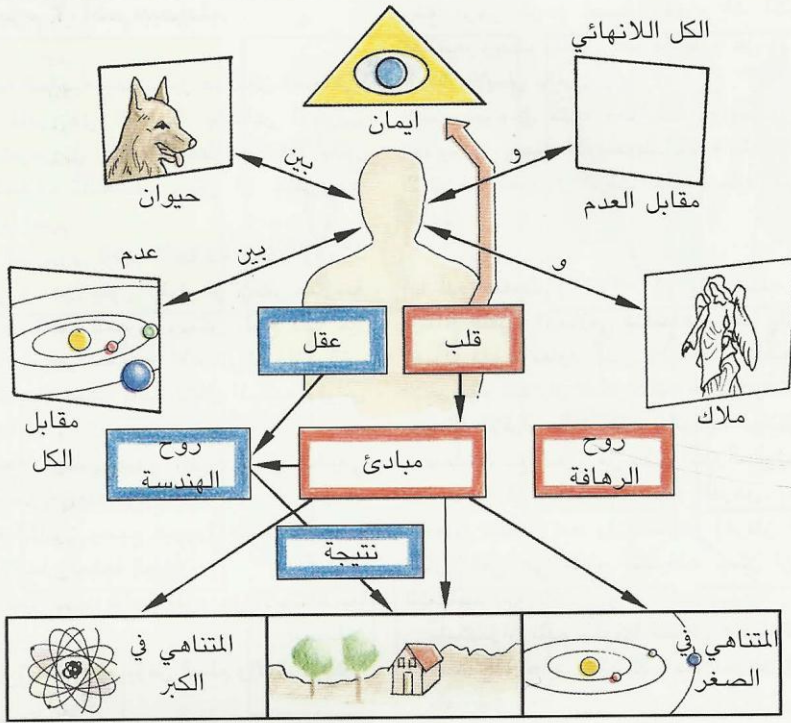
يكن أصل الدين في المعطيات النفسية، وبخاصة الخوف والأمل، اللذين ينبعان من وعي الكائن بالضعف وبعدم الأمان.

كانت معظم الديانات في الأساس تقول بتعدد الآلهة. وللإنسان نزعته في إسقاط صفات على الأشياء أو على الكائنات الحية الأخرى التي تكون بذاتها أليفة له. وفي ضوء ذلك يرى في الطبيعة قوى تعمل، وهي تشبهه، إلا أنها تفوقه قوة،

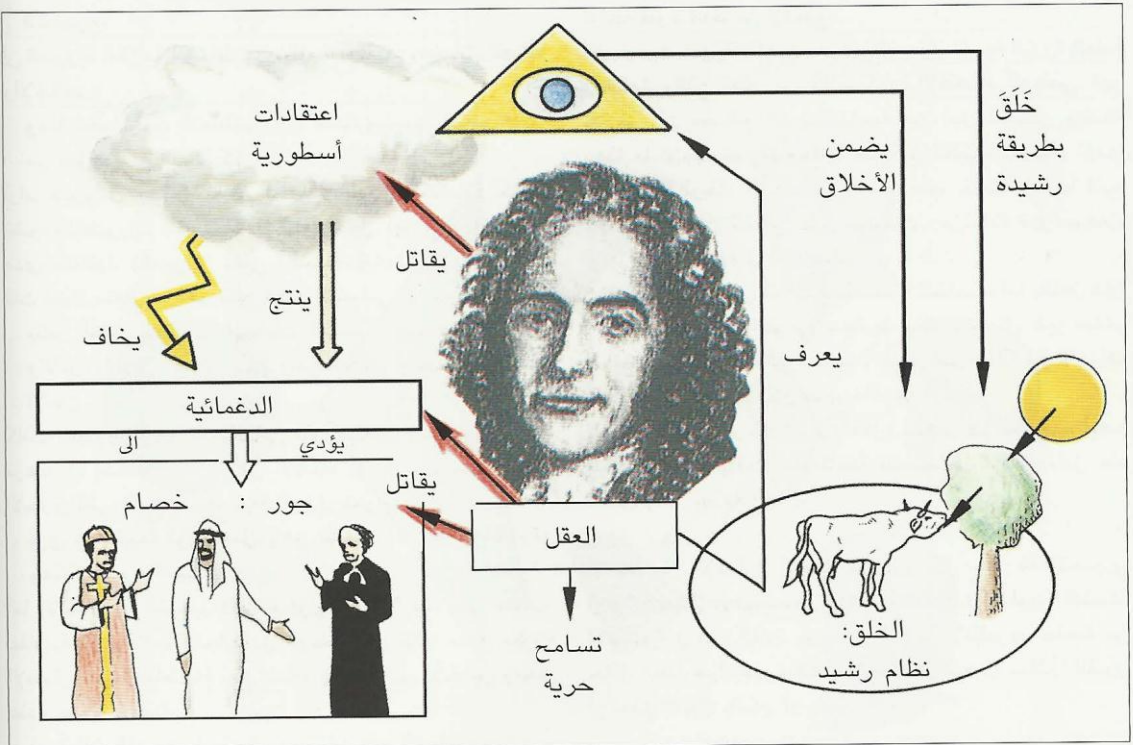
وهكذا يقوم بتأليها.

أما الانتقال إلى التوحيد فقد تم أول الأمر لا بناء على أسباب عقلانية بل نظراً إلى الحاجة في الوصول إلى تاليه محلي يكون الإنسان على ارتباط به، يعلي شأنه بالنسبة إلى الآخرين ويجد عنده حماية خاصة.

إن ترافق التوحيد باستمرار مع تزايد عدم التسامح.



A حول «أفكار» باسكال



B العقل والدين عند فولتير

عصر التنوير الفرنسي ١/ باسكال؛ فولتير.

يعتبر **بليز باسكال** (١٦٢٣-٦٢) رياضياً وفيزيائياً عبقرياً. وقد تأثر بشكل مباشر بعقلانية ديكارت. بعد تجربته الدينية (١٦٥٤) وإعلان اهتدائه كما سجل ذلك في «خواطره»، نذر حياته بشكل كامل لخدمة الإيمان:

«إله إبراهيم وإله إسحق وإله يعقوب، لا إله الفلاسفة والعلماء».

كذلك تخلص عن التجريد الديكارتي لصالح الوجود الديني الوحيد. التزم باسكال بمذهب الجسسية، وهو تيار ديني متشدد جداً يقوم على نظرية النعمة الإلهية.

أما الكتاب الذي صمم وضعه فهو تبرير، أو دفاع عن المسيحية بشكل أفكار، وقد وصلنا بشكل مقتطفات. وفيه صور اللامتناهي في الكبر واللامتناهي في الصغر. وإذا كان مجال العقل يطال فقط ما هو نهائي، فإن القلب سيكون الهية الخاصة التي تناط بها المعرفة.

«نحن لا نعرف الحقيقة بالعقل فقط، بل **بالقلب** أيضاً؛ وبطريق هذا الأخير نتعرف إلى المبادئ الأولى».

مثل هذه المبادئ الأولى (يقين العالم الخارجي؛ المكان والزمان الخ...) يمكن أن تتأكد من قبل العقل ولكن بشكل لاحق.

إن الروح الذي يوجه القلب، هو «**روح الرهافة**» أما الروح المرتبط بالعقل فهو روح الهندسة.

وعلى النوعين أن يعمل معاً، ذلك أن الرياضي يكتفي بالتحديدات والمبادئ. أما الروح الرهيفة فتقتصر على الحجج العقلانية، أما مآثرة العقل فهي تقوم بالتالي على التحديد الذاتي.

وعلى القلب أيضاً أن يتخذ القرار الحاسم مع الإيمان أو ضده، وقد رأى باسكال في ذلك تعبيراً عن رهان:

في اتخاذ القرار بوجود الله أو بعدم وجوده، إن الإنسان حين يراهن على وجود الله فإنه يضع النهائي (وجوده الذي لا أهمية له) ليربح اللانهائي (سعادته الأبدية).

فعلى الإنسان وبمجرد اتخاذ هذا القرار الحاسم أن يؤسس حياته بتواضع في الله. هذا هو المخرج الباسكالي من شقاء الوجود. فالإنسان بنظره كائن **وسيط** تعيش بروحه هو تقريباً ملاك، أما بضعته فهو تقريباً حيوان.

«إن الإنسان ليس إلا قسبة؛ إلا أنه قسبة تفكر».

يعتبر **فولتير** (واسمه فرنسوا ماري أرويت (F.M. Arouet) وقد عاش بين ١٦٩٤ و١٧٧٨) دون شك، من أبرز من مثل عصر الأنوار في فرنسا. وقد شملت مؤلفاته النقد اللاذع والروايات والدراما والأعمال التاريخية إلى جانب الرسائل ومنها ما أصدره أحد الناشرين وفيها تعبير عن التزامه السياسي (رسائل كتبها إبان إقامته عند فريدريك الكبير) وهي مؤلفات تشهد لما لأفكار عصر التنوير من أثر بالغ. من الناحية الفلسفية نجده، شأنه شأن العديد من معاصريه قد

تأثر بقوة بالفكر الإنكليزي.

ففي «الرسائل الإنكليزية» يمتدح فولتير الصفة التقدمية التي وجدها في الفلسفة وفي السياسة الإنكليزيتين.

استلهم فولتير الكثير من لوك (راجع ص. ١١٩ تابع). كما أخذ من نيوتن، وهو مثلها يتابع الحملة ضد **الدوغمائية** من أجل حرية البشر.

هاجم فولتير، متابعاً منه للنموذج الإنكليزي ذي التوجه التجريبي، الأحكام المسبقة وخاصة ما تقدمت به الفلسفة العقلانية.

«علينا أن نضع في نهاية كل فصل من فصول الماورائيات هذين الحرفين (N.L. Non Liquet): إن ذلك غير واضح».

أما هجوم فولتير على الطابع الدوغمائي في الأديان فقد اتسم بالعنف الشديد: إن رأى في ذلك أصل عدم التسامح الذي يخلق الحرمان من الحرية والاضطهاد والظلم. أما شعار معركته فكان

«اقضوا على السافل [والكنيسة في الحالة هذه]».

يعتبر فولتير معظم الديانات التاريخية مجرد خرافات، ويجب أن تستبدل بديانة عقلانية تحبذ الأخلاق.

«من الخلق نستدل على وجود الله، أما صفاته = (وهي مضمون العقائد الدينية) فتظل غير خاضعة للمعرفة».

يقترّب فولتير بقوة من موقف توحيدي. إذ يرى أن الله هو خالق النظام الطبيعي، إلا أنه لا يتدخل إطلاقاً في هذا النظام. وبموقفه هذا يعبر تماماً عن الموقف السائد في عصر الأنوار.

«لو لم يكن الله موجوداً لوجب اختراعه، إلا أن الطبيعة بكاملها تدعونا قائلة، إنه موجود».

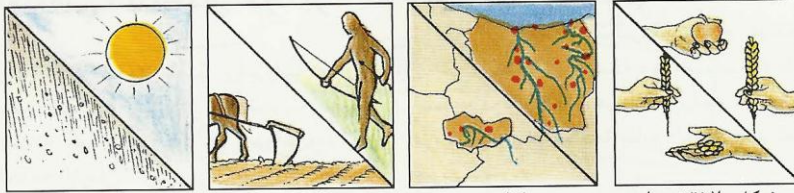
«لقد كانت **الموسوعة** كعمل ما كانه فولتير» (R.R. Wuthenow).

بعد النموذج القاموسي الذي وضعه بيير بايلي (Pierre Bayle) (١٦٤٧-١٧٠٦) وكان نافذاً للماورائيات وللدن، تعتبر الموسوعة من أهم الأسلحة في عصر الأنوار. إذ ساهم بإصدارها وعلى مدى الأعوام الواقعة بين ١٧٥١ و١٧٨٠ العديد من العقول التي لاقت تقديرًا كبيراً إذ ظهر منها ٢٨ جزءاً. من أهم المساهمين فيها:

- دنيس ديدرو (١٧١٣-١٨٨٤): فيلسوف توفقي وكاتب لامع، وقد تحول من التوحيد إلى الحولية. يعتبر ديدرو بصفته كاتباً وناشراً المحرك للموسوعة.

- جان لو رون دالامير (Jean Le Rond d'Alembert) (١٧١٧-٨٣)، الذي أسهمت مقدمته للموسوعة في إكساب المشروع شهرة سريعة. وكفيلسوف يعتبر من أوائل القائلين بالوضعية.

- البارون بول دولباخ (Paul D'Holbach) (١٧٢٣-١٧٨٩)، ويعتبر مفكراً ملحدًا، وقد مثل في الفلسفة نزعة حسية حتمية.

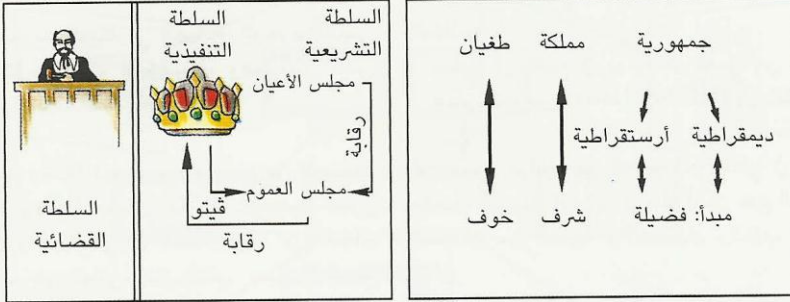


المناخ

نمط الحياة

إقليم

شكل الاقتصاد



فصل السلطات

شكل الدولة

طبيعة الأشياء

روح القوانين

A روح القوانين بحسب مونتيسكيو

هبوط	صعود	عصر	لغة	تقليد
البشر	البشر	البشر	نثري	تاريخ
الأبطال	الأبطال	الأبطال	شعري	أساطير
الآلهة	الآلهة	الآلهة	حدسي	خرافات

B «التاريخ المثالي الأزلي» بحسب فيكو

عصر التنوير الفرنسي ٢/ مونتيسكيو؛ فيكو.

شارل دي مونتيسكيو (١٦٨٩-١٧٥٥) وقد نال شهرته عبر نقله روح فكر التنوير إلى النظام الاجتماعي وإلى القاعدة التي يقوم عليها: **القانون**.

ففي الرسائل الفارسية (١٧٢١) انتقد مونتيسكيو بشكل غير مباشر الأوضاع في موطنه فرنسا، شأن فولتير اعتبر مونتيسكيو المجتمع الإنكليزي مجتمعًا يستحق أن يُقلد.

أما كتابه الأساسي «روح الشرائع» (١٧٤٨) فيستلهم النماذج الإنكليزية بشكل خاص، لا سيما لوك.

نقطة الانطلاق عنده، هي المقارنة بين الشروط القاعدية لمجتمع ما مع آله القانونية. انطلق مونتيسكيو من فكرة الحق الطبيعي، ما يعني أن القانون الوضعي لم يؤسس كي يمنع حالة طبيعية محاربة (خلافاً لهوبس راجع ص ١١٧)، بل إن ثمة نقاط استدلال طبيعية يعتبرها مونتيسكيو بمثابة **طبيعة الأشياء** ومنها يستدل على **روح الشرائع**:

«ثمة عوامل متعددة تحدد الإنسان... ومنها تتكون **روح عامة**».

هذه **العوامل** هي **المعطيات الطبيعية**:

- إن للأرض أثرها في الدستور. فالإقليم الواسع جغرافياً يكون أكثر ميلاً إلى القبول بدستور ملكي. أما الأقليم الأصغر فيكون أكثر قبولاً للديمقراطية.
- أما المناخ فيؤدي، من ضمن أمور أخرى، إلى ثبات أكبر في النظام القائم، في المناطق المناخية الحارة.
- يضاف إلى ذلك عوامل اجتماعية وتاريخية أخرى كالأديان والآداب والتاريخ والنمط الاقتصادي وبخاصة أيضاً مبادئ الحكومة.

ومع ذلك فإن هذه العوامل كلها لا تؤدي بالضرورة إلى وضعية قانونية محددة.

لقد ميز مونتيسكيو بين **أشكال ثلاثة في الحكم**. بحيث يكون كل شكل قائماً على مبدأ معين:

- الطغيان، ويقوم على مبدأ الخوف.
- الملكية، وتقوم على الشرف.
- الجمهورية، التي قد تكون ديمقراطية أو أرستقراطية وهي تقوم على الفضيلة.

ويكون نمط الحكم جيداً إذا كان معتدلاً، إذ حينها فقط يمكنه ضمان الحرية. وهذه لا تتأمن إلا بقدر ما يمارس الحكم الحد من السلطة على نفسه. هذا وقد أوصى مونتيسكيو **بفصل السلطات** إلى:

- سلطة تشريعية: عليها أن تراقب السلطة التنفيذية وتتكون من مجلسين، مجلس أعيان (corps des nobles) يراقب، ومجلس أدنى يشرع.
- سلطة تنفيذية تملك حق النقد تجاه التشريعية.

- سلطة قضائية، ويجب أن تفصل كلياً عن السلطة التنفيذية. في إيطاليا انطلق **جيام باتيستا فيكو** (١٦٨٨-١٧٤٤) في محاولة دؤوب لجعل من التاريخ حقل معرفة إنسانية أصيلاً. ففي مؤلفه الأساسي «مبادئ علم جديد عن الطبيعة المشتركة بين الشعوب» انطلق من أطروحة «verum et factum recipiuntur».

إن المعرفة تعني أن تعرف الكيفية التي بها يتولد الشيء. وبذلك نكتسب معرفة مميزة من الأشياء التي قمنا نحن أنفسنا بخلقها (المعرفة باعتبارها «حالة - حدث»).

من هنا يستنتج فيكو أن الثقافة هي حقل نشاط الذهن الإنساني.

إن المعرفة ممكنة في الرياضيات، حيث ترتبط المفاهيم بالإنسان، أما نتائج الفيزياء فهي احتمالية فقط.

نتيجة لذلك يحاول فيكو أن يجد القوانين العامة في التاريخ. والهدف هو التاريخ المثالي الأزلي ('eterna storiam ideal').

وفي هذا الإطار يصادف ما يعرف بالمعنى العام (بالإيطالية: *senso commune*):

فالشعوب جميعها تتوافق، منفصلة بعضها عن البعض الآخر، على أفكار رئيسية.

وهذا ما يظهر وجود استعداد عام يمتاز به الذهن البشري، أساسه العناية الإلهية. ثم إن بنية التاريخ تعطينا إداً بعض المنافذ على بنية الطبيعة الإنسانية. أما عدة فيكو فهي قبل كل شيء، اللغة وكيفية تواترها. فعلم الاشتقاق (تاريخ الكلمات) والمستودع الهائل المكون من الأساطير ومن الشعر، كل ذلك شاهد على التطور التاريخي. وهذا ما يتمظهر عبر **مراحل محددة**:

«تتميز الشعوب أول الأمر بالفظاظة ثم تكون قاسية وبعد ذلك تتحول إلى اللطافة ثم إلى الرفاهة وأخيراً تصبح فاسدة».

أما **صعود** (corso) الشعوب فيعرف درجات ثلاثاً:

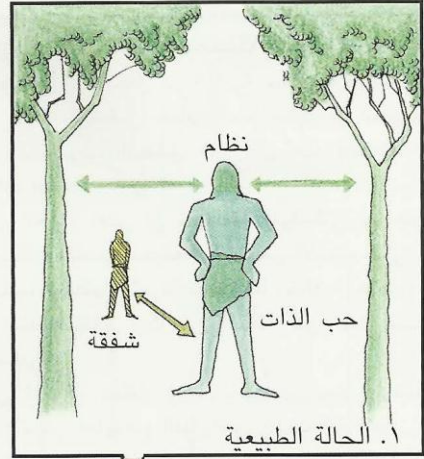
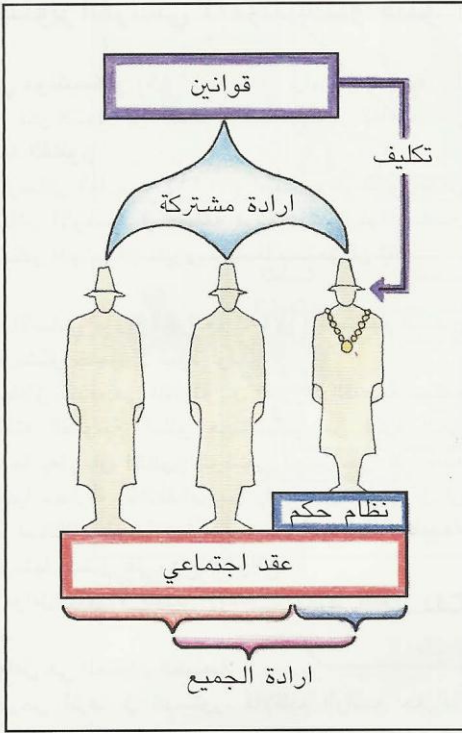
١- عصر الآلهة: تكون السلطة بكاملها بيد الآلهة وبيد الأديان. يمتاز البشر في هذه المرحلة بالخشونة وتكون لغتهم مجسمة (على سبيل المثال الهيروغليفية).

٢- عصر الأبطال: وأخلاق «أبناء الآلهة» القاسية هي التي تسيطر على الناس. أما لغتهم فتتحو إلى الشعر.

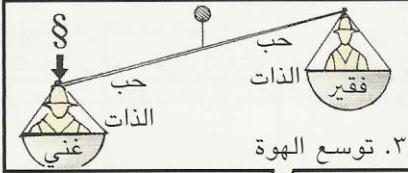
٣- عصر الإنسان: وقد وصل إلى مرحلة الوعي الكامل لذاته، هنا يتحرر الإنسان من عبادة الآلهة ومن عبادة الأبطال. فيكتسب الثقة بقدراته الخاصة ويعبر عن ذلك بلغة النثر.

أخيراً يضع المجتمع نفسه وسط الكماليات. ويؤدي **هبوط** المجتمع (ricorso) إلى الدمار، ومن ثم تبدأ عملية صعود جديدة (corso).

هكذا وبعد سقوط الإمبراطورية الرومانية بدأ الصعود مجدداً مع البرابرة. وهذا ما أدى إلى الانتقال من التيقراطية إلى عصر الأقطاع البطولي في القرون الوسطى، وأخيراً إلى حضارة عصر النهضة.



الدولة = طريق الى الحرية والمساواة



تربية الطريق باتجاه أخلاق طبيعية

٤. مجتمعات حاضرة غير حرة

بالحسبان حاجات المجتمع. وعلى المعلم أن يسعى إلى تأمين محيط سليم يتيح للولد أن يتكامل فيه جسديًا. ثم إن تعلم حرفة يدوية يجب أن يكون أيضًا ملازمًا لبداية حياة سهلة وسعيدة، تمامًا كقراءة أول كتاب «كتاب روبنسون كريزوي لمؤلفه ديفو» (Defoes).

أما الطريق الثاني الذي طرحه روسو من أجل استعادة الحرية فكان عبر **فلسفته الاجتماعية** والسياسية. والفكرة الأساسية عنده هي فكرة العقد الاجتماعي (١٧٦٢) الذي يخضع له جميع أعضاء الجماعة:

«يضع كل منا بتصرف الجماعة، شخصه وكل ما هو موجود ليكون في ظل قيادة الإرادة العامة العليا».

وبخضوعه للإرادة العامة يحفظ الفرد حريته والمساواة مع الجميع. إذ إن الإرادة العامة تتضمن أيضًا إرادته الخاصة، وهكذا فلا يخضع الفرد إلا لقانونه الخاص.

إن التخلي عن الحرية الطبيعية قد سهل الوصول إلى الحرية المدنية.

وبما يشبه نقل الملكية الخاصة: إن الانضمام الفعلي للكل هو ما يؤمن أولًا الملكية الشخصية القانونية. إذ يصبح الملاكون بمثابة المريدين للصالح العام.

وعن العقد الاجتماعي تتولد **السيادة الشعبية**.

فالقوانين لا تصبح قوانين صالحة إلا إذا كان إصدارها قد تمّ بالتوافق مع الإرادة العامة، وإلا لا تكون إلا قرارات فردية.

أخيرًا لا بد من تمييز الحالات التي تتمكن فيها إرادة خاصة من فرض نفسها. ذلك أن التمايز عن إرادة الكل (مجموع الإرادات الفردية) لا يغير شيئًا من صلاحية الإرادة العامة، التي تظل المعيار الأعلى.

تتمظهر إرادة الشعب عبر القوانين على أن يناط تنفيذها بالسلطة التنفيذية.

«من هنا نرى مباشرة دون أن يكون لنا حاجة إلى الانتظار لمن يعود الحق بالتشريع - إن ذلك يتقوم في فعل الإرادة العامة. وعما إذا كان رئيس الحكومة فوق القوانين - ذلك أنه أحد أعضاء الدولة -

وعما إذا كان بالإمكان أن تكون القوانين غير عادلة - إذ لا أحد بإمكانه أن يكون غير عادل تجاه نفسه -

وعما إذا كان بالإمكان أن يكون الفرد حرًا وخاضعًا للقوانين في آن واحد - إذ إن القوانين ليست إلا سجل قراراتنا الإدارية.

يعتبر روسو أن **الديمقراطيات** الصغيرة هي الأكثر استعدادًا لتكوين تجمع شعبي. هذه الديمقراطيات هي الأجدر بتحقيق مثال الدولة. يجب أن يكون المواطنون أصحاب طباع سهلة وأن يكونوا متساوين قدر الإمكان بنظر القانون ومن حيث الثروة أيضًا.

كما لا بد من وجود ديانة مدنية مشتركة؛ على أن تشمل عقائدها الوضعية القليلة العدد ما تتميز به القوانين، وما يتميز به العقد الاجتماعي من قداسة.

يشغل **جان جاك روسو** (١٧١٢-٧٨) موقعًا انتقاليًا وسط حركة التنوير:

فهو من جانب أول قد أذكى الصرخة باتجاه الحرية، ومن جانب آخر فهو الممهد لحركة الاعتراض الرومانتيكية ضد التنوير.

يفترض روسو وجود **حالة طبيعية** في البشر. وسط هذه الحالة يعيش الإنسان متوحدًا بقوة مع **النظام الطبيعي**، مستسلمًا كليًا لشعوره. خلافاً لذلك فقد أضحى التفكير مصدرًا للشعور الاجتماعي وسببًا لانفصام الإنسان عن ذاته. من هنا يخيّل إلينا، «أنّ حالة التفكير هي حالة تعاكس الطبيعة، والإنسان الذي يتأمل أو يفكر هو حيوان متدنٍ عن نوعه».

يعتبر روسو أن شعور حب الذات (amour de soi) هو الشعور الأساسي ومنه تشتق المشاعر الأخرى ولا سيما الشفقة. انطلاقًا من معطيات ومن علاقات طبيعية تتنبق نظم اجتماعية بدائية دون أن تجرح، مع ذلك، مشاعر المساواة والحرية السائدة. مع تطور **الثقافة** (اللغة والعلم والفن) ومع تطور الأشكال الاجتماعية الطبيعية تتحل المساواة الطبيعية.

ويتحول شعور حب الذات، الشعور الأصلي الطيب إلى حب خاص (amour propre).

أما القطيعة الأساسية فقد تجلّت في إدخال تقسيم العمل والأخذ بالملكية الخاصة. ذلك أن علاقات التملك قد أدخلت الناس في معركة المضاربات.

لقد فرضت الثقافة السلاسل على الناس، تساعدها القوانين في ذلك،

«والتي فرضت على الضعفاء قيودًا جديدة، وأعطت الأغنياء قوة جديدة».

لقد أسهم العقل وكذلك العلم في إضعاف الشعور الطبيعي تجاه الأخلاق. إن الكماليات تجعل الإنسان ضعيفًا وقد جعله التصنع غير أمين.

تجاه ذلك كله يطرح روسو مثاله القائم على الحرية. أما الطريق فيتمثل في **نموذج التربوي**.

ففي كتابه «أميل» (١٧٦٢) يعرض التربية التي يتبناها بشكل نموذجي:

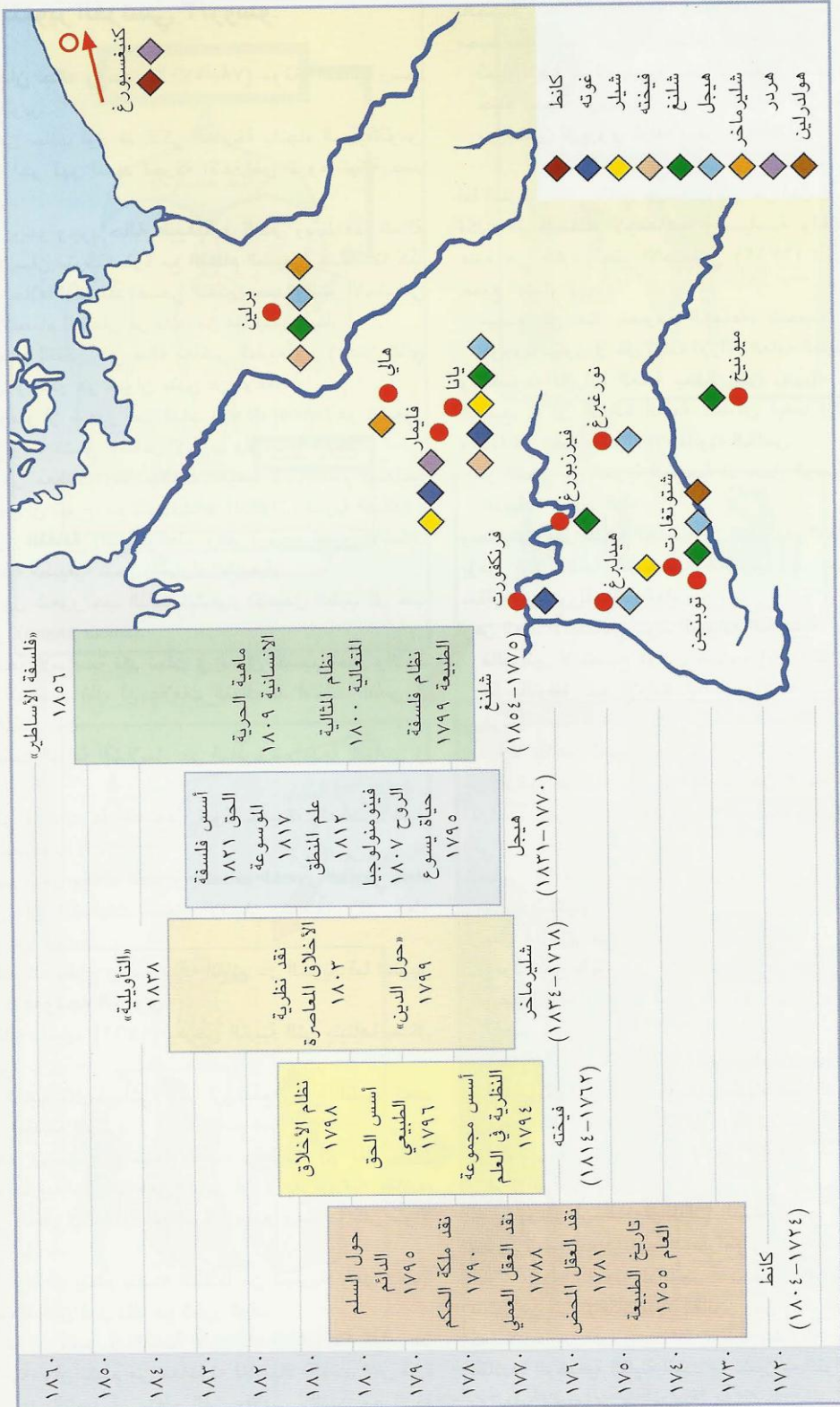
على التربية قبل أي شيء آخر أن تمنع وقوع التلميذ تحت تأثير المجتمع السيئ.

إن هدف روسو هو تنشئة القلب، والطريق إلى ذلك يكون باعتماد «تربية سلبية». فعلى المربي أن لا يغرس فيه عقائده، كما هي الحال في التربية المعاصرة لروسو وهذا ما كان مجالاً لانتقاده، بل

على الولد أن يتعلم بنفسه انطلاقًا من تجاربه، وعلى التربية أن تتكيف من أجل ذلك مع تطور الولد.

وهكذا يبرز روسو في القسم الأول كيفية محافظة الولد على استقلاليتته، وأن يتعلم من معاشرته للأشياء بالذات. إبان فترة الشباب على التلميذ أن يتعلم الفن والأدب والدين مع الأخذ

نظرة عامة: المثالية الألمانية



نظرة عامة.

العقل العملي» ثم بـ«نقد ملكة الحكم».

لقد رأى يوهان غوتليب فيخته (١٧٦٢-١٨١٤) في المسلمة الكانطية «الشيء في ذاته» تناقضاً أراد أن يتجاوزه. من هنا حاول أن يفهم «اللا - أنا» التي تناقض العقل كموضوع للمعرفة، باعتبارها طرماً للأنساق المطلقة. أي باعتبارها صادرة عن نشاط الأنساق الحرة.

وفي البدايه استلهم فريديش ولهم جوزف شلنغ (١٧٥٥-١٨٥٤) فيخته، إلا أنه انتقل بعد ذلك ليحاول تطوير فلسفة في الطبيعة. وقد قاده السؤال حول وحدة الموضوعات إلى موضع تصور حول فلسفة الهوية، وفيها يبدو المطلق بمثابة نقطة لامبالاة بالنسبة إلى التناقضات. أثارت وجهة النظر هذه النقد من جانب هيجل بعبارة ما زالت مشهورة.

«هذه المعرفة، وحيث يتساوى كل شيء في المطلق... أو إعطاء المطلق لليل حيث جرت العادة أن نقول كل البقرات سود - إن هذا يوازي سذاجة الفراغ في المعرفة».

أما فلسفة شلنغ فقد أصبحت بعد ذلك أكثر قرباً من الباطنية المستندة إلى التصوف منها إلى الرؤية الحدية.

جورج ولهم فريديش هيجل (١٧٧٠-١٨٣١) درس في كلية اللاهوت في توبنجن في الوقت نفسه مع شلنغ وهولدرلين.

«أما مثاليته المطلقة فقد كانت قمة المثالية الألمانية ونتيجتها. تمثل المعرفة التي يكونها ذهن عن نفسه أساس النظام التأملي عند هيجل. وقد أدخل فيه مادة معقدة جداً ومتنوعة استقها من جميع مجالات المعرفة: الدين، القانون والتاريخ».

أثار هذا التأكيد القوي على دور العقل ردود فعل نقدية عند بعض المفكرين الآخرين.

أشار يوهان جورج هامان (١٧٣٠-١٧٨٨) إلى تاريخية العقل بحكم ارتباطه بالغة، مؤكداً بشكل أقوى على دلالة الإدراكات الحسية أما مصدر اليقين عنده فمرده إلى الإيمان.

كذلك رأى فريديش هينريش جاكوبي (١٧٤٣-١٨١٩) في الإيمان المعبر المباشر إلى الواقع. فنشاط الفاهمة لا يوصل إلى المعرفة، بل الشعور والعقل اللذان يتصورهما بمثابة قدرة إدراك تتجاوز الحسي إلى الكلية.

أما يوهان غوتفريد هردر - (١٧٤٤-١٨٠٣) فقد رأى في الإنسان أول المتحررين في الخلق. فحريته وانفتاحه على العالم قد أتاحا له أن يخلق طبيعته الخاصة بنفسه، إلا أن عليه في الوقت نفسه أن يحصّل الإنسانية بالترية.

فاللغة خاصة هي التي تعطي الإنسان وضعه المميز، وهي الوسيط من أجل اكتسابه لوعيه.

أثار جاكوبي في كتابه «أفكار من أجل فلسفة تاريخ الإنسانية» فكرة تطور الإنسان، باعتباره التطور نموّاً عضوياً باتجاه الإنسانية، مع التأكيد على وجوب فهم مختلف الشعوب انطلاقاً من ثقافتها الخاصة بها.

لقد تطورت المثالية الألمانية على خلفية تاريخية متميزة قامت على التحضير للثورة الفرنسية وعلى مسارها وعلى نتائجها؛ هذا إلى جانب فترة حكم نابليون وحروب التحالف، الاحتلال الفرنسي وحروب التحرير وأخيراً مؤتمر فيينا وما أعقبه من نتائج.

لقد بدا أول الأمر أن أفكار التنوير في العقل والحرية قد تحققت في الثورة. وهذا ما أتاح الإعجاب المتحمس لها من قبل الأوساط الألمانية المثقفة. إلا أن هذا الموقف قد تغير بشكل عميق بعد أن تحولت الثورة إلى الإرهاب.

أسهم الوضع التاريخي بيقظه الوعي الوطني الألماني (نشر على سبيل المثال إلى خطابات إلى الأمة الألمانية التي وضعها فيخته عام ١٨٠٦). فالشعور الوطني هذا قد توجه في ألمانيا توجهاً ثقافياً محضاً:

فازدهر الأدب إبّان فترة فيمار الكلاسيكية والرومانسية.

كما أن الإصلاح التربوي الذي اقترحه وليم فون هومبولت، إلى جانب تأسيس جامعة برلين والإصلاحات السياسية التي أدخلها كل من شتاين (Stein) وهاردنبرغ (تحرير الفلاحين ١٨٠٧ على سبيل المثال)، كل ذلك قد جعل من بروسيا دولة حديثة.

أما أبرز ما جاء في مضمون مؤتمر فيينا فكان استعادة الأوضاع كما كانت عليه عام ١٧٩٢. وقد وضع حداً للأفكار الليبرالية، كما أن «مقررات كالرسباد» قد جعلت من ملائحة الديماغوجيين هدفاً لها.

لقد وضع إيمانويل كانط (١٧٢٤-١٨٠٤) قواعد المثالية الألمانية. أما جوهر أعماله فقد شكلته كتبه النقدية الثلاثة. وإلى جانبها نجد مؤلفات أخرى تناولت موضوعات متعددة:

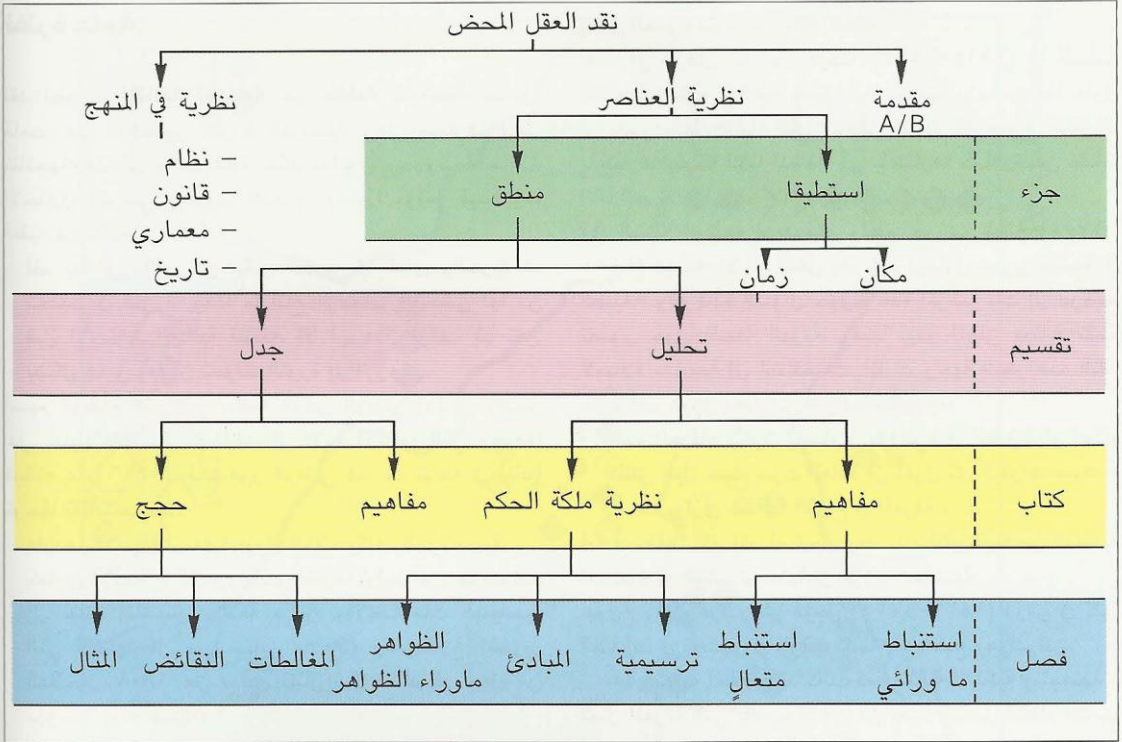
وبخاصة مسألة التنوير ومسألة التربية إلى جانب كتاب صغير تناول فيه مشروع السلام الدائم.

كان كانط في أعماله ما قبل النقدية متأثراً «بالفلسفة الأكاديمية» السائدة في عصره (لبننتز، وولف على سبيل المثال). أما في كتابيه «تاريخ الطبيعة العام ونظرية السماء» (١٧٥٥) فقد حاول أن يرسي نظرية كوسمولوجية على أسس الميكانيكا التي وضعها نيوتن.

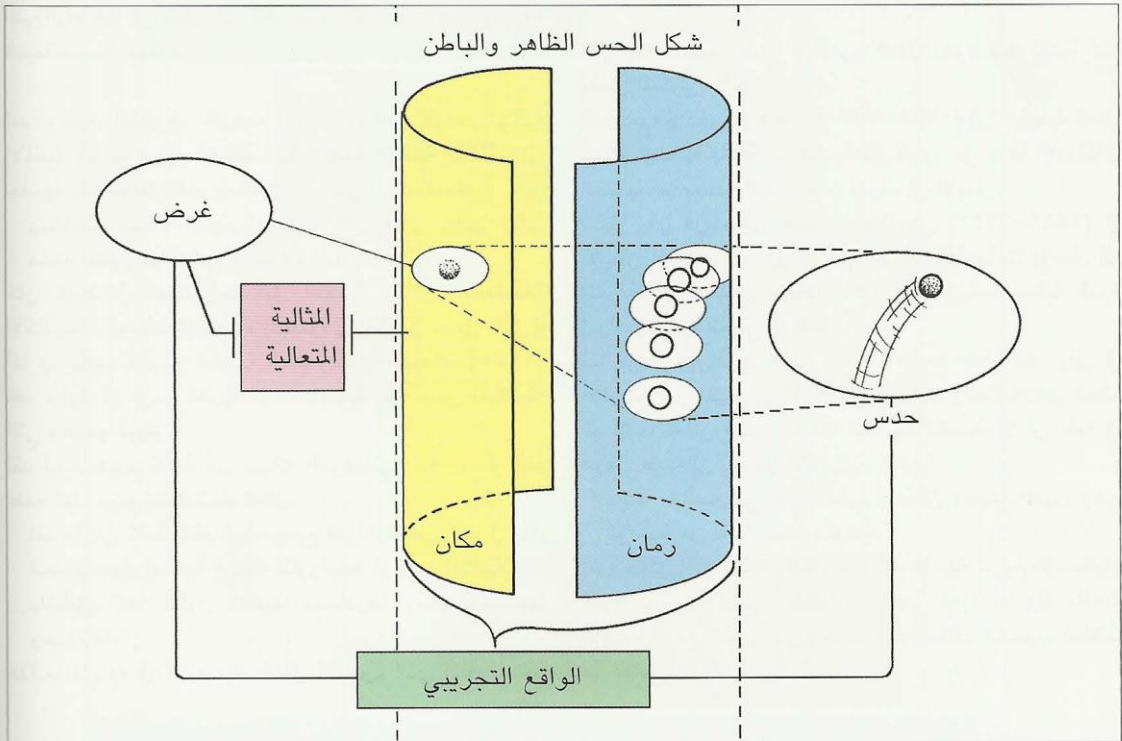
لقد أيقظ هيوم كانط من سباته الدوغمائي، أما روسو فقد علمه كيف يبدي شكّه تجاه العقل.

لقد مارس كانط النقد تجاه جميع قدرات العقل... بما في ذلك الحسم حول إمكانية إرساء الماورائيات أو عدم إمكانية ذلك بالمطلق، كما تناول تحديد مصادرها ومدى اتساعها وحدودها.

هذا ما قام به في كتابه «نقد العقل المحض» الذي اتبعه بـ«نقد



A بنية نقد العقل المحض



B الاستطيقا المتعالية

إلى إدراكاتنا الحسية. من هنا يمكننا تصور هندسة محضة (ما قبلًا).

كذلك لا يمكننا استخراج (مفهوم) الزمان من القوى الحاسة. فبدونها ليس ثمة إلا الديمومة. وتاليًا لا يمكن تصور شيء. يعتبر الزمان صورة الحس الباطن. هذا يعني أن تصوراتنا تجد ترانبيتها داخله.

بالنسبة إلى الزمان والمكان كليهما نسجل ما يلي:
- الواقعية الأميرية:

«مصادقية الموضوعية بالنسبة إلى جميع الموضوعات التي يمكن أن تغطي لحواسنا على الإطلاق».

- مثالية استعلائية: فهما ما لا وجود لهما كتحديد للأشياء بذاتها بل كشروط لإدراكنا. من هنا تأتي النظرية القائلة بالمثالية الاستعلائية،
«إن كل ما ندركه في الزمان والمكان... ليس إلا ظاهرات أو مجرد تصورات».

في تحليل المفاهيم يبحث كانط في عناصر العقل المعطاة ما قبلًا، ويطلق عليها اسم المقولات.

يمر هذا التسويغ بمرحلتين.
الفرع الأول يتأتى من صور الحكم اللازمة للمنطق التقليدي ذلك أن مهمة العقل أساسًا إعطاء الأحكام (راجع ص ١٣٨ لوحة A).

يجد ما يعرف بالتسويغ الاستعلائي الثاني أساسه في «الوحدة التأليفية لما هو مختلف في الإبصار (إزكان)». فكل تجربة إنما تقع ضمن نظام موحد. وشرط هذا النظام المقولة: فهي تجعل التصور المعطى المتنوع ضمن إبطار ما.

إن شرط وظيفة التوحيد هذه إنما هي «الأنافكر». وهو أيضًا مصدر المفاهيم التي هي ما قبلية. والتي تقوم وظيفتها على إضفاء الترابط. إلا أن هذه المفاهيم تبقى فارغة. طالما ينقصها الأساس الذي يقدمه الحدس. فالمعرفة هي تاليًا استخدام المفاهيم بالخررة.

فالمقولات ضرورية إذا من أجل تنظيم التجارب والخبرات في وحدة الذات.

أما موضوع التجربة فهو يمكن في ما يمكن أن نضعه في هذا النسق. إن مجمل هذه الموضوعات هي ما يسميه كانط «بالطبيعية». والتي يعتبر العقل مع مقولاته بمثابة الواضع لقوانينها.

في تحليل المبادئ (نظرية ملكة الحكم) يبحث كانط في العناصر التي تجمع المفاهيم مع الإدراكات الحدسية. فالحدوس يجب وضعها ضمن المفاهيم العامة. يطلق كانط اسم ملكة الحكم على ما يجعل مثل هذه العملية عملية ممكنة. وهذا ما يتحقق أولًا في الترسيمية:

وهو يقوم في حمل مضمون حسي على تصورات الفهم وذلك بالقدر الذي يطور فيه الوعي أهدافه عبر التواصل التأملي.

إيمانويل كانط (١٧٢٤-١٨٠٤) ولد وتوفي في كونسبرغ. يعتبر كتابه «نقد العقل المحض» (اختصارًا يشار إليه بـ Krv) من النصوص التي صنعت العصر الحديث. وقد صدر هذا الكتاب بطبعتين مختلفتين ظهرتا على التوالي عامي ١٧٨١ و ١٧٨٧ (يشار إليهما بـ A و B). وبشكل أكثر سهولة عرض كانط نظريته عام ١٧٨٣ في كتابه «مقدمة لكل ميتافيزيقا مقبلة». وهي تتضمن تصورًا نقديًا لإمكانية المعرفة الإنسانية. والسؤال الأساسي فيها:

«كيف يمكن للقضايا التأليفية القبلية أن تكون؟».

بذلك سعى كانط إلى تأسيس الأحكام التي لا تبنى على الخبرة (ما بعديًا). مثل هذه الأحكام يجب أن لا تكون تحليلية. فالحكم التحليلي لا يوسع الحامل، بل هو يطرحه فقط.

تبعًا لذلك يعتبر الحكم التالي: «إن الدائرة مستديرة» حكمًا تحليليًا، لأن الاستدارة موجودة ضمناً في الدائرة. أما بالمقابل فإن الحكم $7 + 5 = 12$ هو حكم تأليفي. فالحكم الماقبل ١٢ هو حكم غير متضمن لا في العدد (٧) ولا في العدد (٥).

تعتبر الأحكام التأليفية الماقبلية بمثابة مبادئ موجودة في جميع العلوم النظرية.

إن السؤال عن إمكانيتها في الماورائيات يحسم السؤال عن إمكانية الماورائيات في العلم.

لقد أراد كانط أن يوفق بين تلقي ملكة الحساسية (وهي تتكرر فقط) مع عفوية العقل.

تعتبر التجربة الحسية التي بإمكانها أن توسع المفاهيم بالنسبة إلى العقلانية بمثابة فكر غير قابل للتحديد. أما التجريبية فهي تستمد كل شيء من التجربة، وبالتالي فهي تتجاهل عفوية العقل.

أما الحل فقد وجده كانط في التحول الكوبرنيكي للميتافيزيقا. إن المعرفة لا تتجه إلى الموضوعات بل هي الموضوعات التي تتجه إلى المعرفة.

عبر هذه المثالية المتعالية رفع كانط العقلانية والتجريبية في الإشارة إلى محطات المعرفة؛ يقول كانط:

«هكذا تبدأ كل معرفة إنسانية مع المشاهدة، من ذلك تنطلق بالمفاهيم لتنتهي بالأفكار».

وهذا ما يحدد أيضًا بناء «النقد» (لوحة A).

يبحث الجزء الأول، الإستطيقا المتعالية، ما قبلية المشاهدة أو الحدس. بالنسبة إلى المكان والزمان، سمة الحدس هي التالية: لا يمكن لكل منهما (الزمان والمكان) أن ينتمي إلى «جزر» معرفة العقل. فالمكان يجب أن يكون في أساس كل الحدوس.

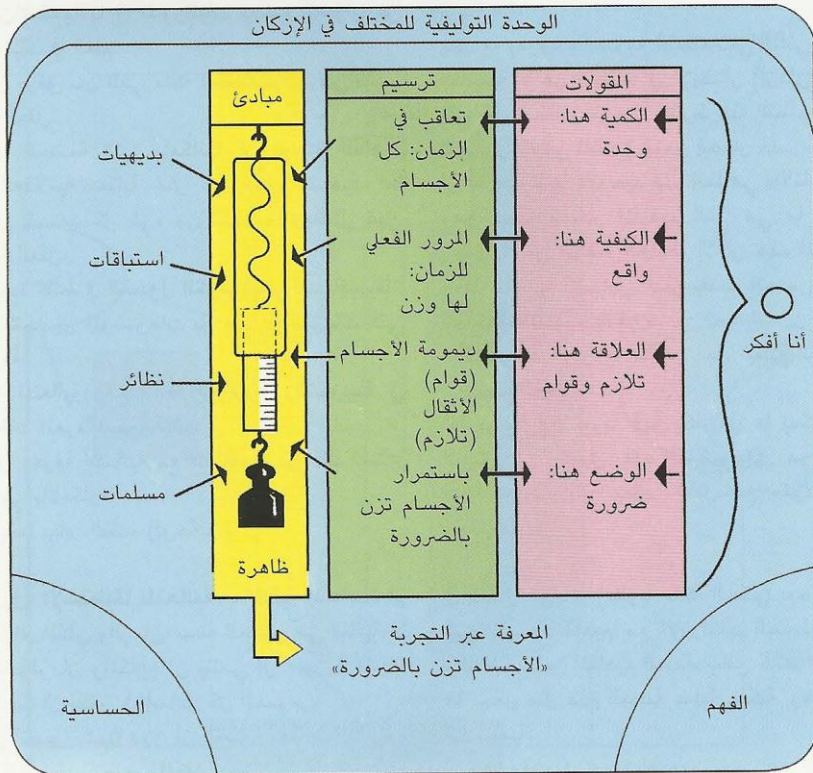
لا أستطيع أن أتصور شيئاً دون أن أتصور بعداً مكانياً.

كما لا يمكنني أيضًا أن أتصور المكان مجزأً أو أن أتصوره غير موجود. وبالتالي فإن المكان يجب أن يكون ما قبلًا بالنسبة

شكل الأحكام و المقولات

كلية (كل S هي P)	خاصة (بعض S هي P)	مفردة (P هي S)	الكمية
الوحدة	الكثرة	الكلية	
تأكيدية (P هي S)	سلبية (P ليست S)	لامتناهية (S هي نفي P)	الكيفية
واقع	نفي	تحديد	
قطعية (P هي S)	فرضية (إذا كان... فإن)	استدراكية (إما أن... أو)	العلاقة
تلازم-قوام	سببية-تبعية	تفاعل	
إشكالية (من الممكن)	جازمة (في الواقع إن)	قاطعة (هذا ضروري)	الوضع
امكانية - لا إمكانية	وجود - لا وجود	ضرورة - صفة	

A من أجل اكتشاف المفاهيم الخالصة في العقل



B حول التحليل المتعالي

ذلك أنه بموجب تطبيق هذه المبادئ فقط يمكن لشيء أن يكون معطى لنا في الوحدة التأليفية لما هو متفرق. إن عالم تجربتنا ليس إذاً عالم «الظاهر» بل عالم الظاهرة الضرورية: فهو يتبع قوانين، هي قوانين قدرتنا على المعرفة.

ينتهي التحليل منطقيًا بالتناقض بين **الظاهرة وبين النومين (الجوهر)** (ما وراء الظاهرة).

لقد حدد كانط مجال النشاط (الصحيح) للفاهمة بعالم الظواهر، أي أنه ربطه بالأشياء كما تظهر لنا. تظل الأشياء بذاتها جوهر (نومين) غير قابلة للمعرفة، فهي تظل عالماً إشكاليًا، أي ممكنًا تكمن وظيفته بتحديد الحساسية والإنسان بحد ذاته. إذاً إن الإنسان لا يمكنه أن يعرف النومينات بواسطة المقولات.

في القسم الثاني من المنطق الاستعلائي يبحث كانط في المسائل الماورائية التي تتعلق بالعقل بالمعنى الحصري:

الجدل الاستعلائي.

يعتبر العقل بحسب كانط مقر «الظاهر»:

يسعى العقل دائماً ليتجاوز جدلياً الاستخدام التجريبي للمقولات. هذا الاستخدام الذي يحدد حدود المعرفة. نشأ هذا الوهم الطبيعي والذي لا يمكن تحاشيه من نشاط العقل الذي يقوم على البحث عن شرط مشروط ما، وإيجاده في لا مشروط. أما الطريق الموصل لذلك فيقوم على عملية الاستنتاج. وفي المحصلة الأخيرة يتعامل العقل دائماً مع أفكار تندرج فيها كل الظواهر والمفاهيم.

أما الجزء الأساسي من الجدل الاستعلائي فيقوم على اكتشاف «**الظاهر الجدلي**» في الاستنتاجات.

يحصّر كانط الأفكار المتعالية وانسجاًماً منه مع الفلسفة السائدة في عصره (راجع ص ١١٥) بثلاث: النفس والعالم والله:

«ثم إن كل الأفكار المتعالية يمكن ردها إلى فئات ثلاث، الأولى منها تضم الوحدة المطلقة... الذات المفكرة، أما الثانية فتضم الوحدة المطلقة لسلسلة شروط الظاهرة، أما الثالثة فالوحدة المطلقة لشرط كل موضوعات الفكر عامة».

يحرص كانط على البرهنة، على أن هذه الأفكار وإذا ما اعتبرت موضوعات، فهي ستؤدي إلى تناقضات، وقد قدم هذا البرهان في الفصول التي تناولت

- المغالطات (النفس)،

- النقائض (العالم)،

- المثال (الله)،

من كتابه نقد العقل المحض.

كانط ٢/ نقد العقل المحض ٢.

رسمية المقولات:

- يعتبر العدد أساس مقولة الكم، أو مقدار الزمان.
- والكيفية تقوم تبعاً لدرجة مضمون الزمان بدءاً من الحقيقي إلى غير الحقيقي.
- أما رسم الإضافة فيقوم لنظام تعاقب الزمان (الديمومة، التعاقب والتقارن).
- أما رسم الجهة فيتحدد بالزمان بذاته:
- فإذا كان الشيء في زمان ما فهو ممكن.
- وإذا كان في زمان محدد فهو ضروري دائماً.

يلي ذلك **نظام المبادئ**. والمبادئ تشير إلى الشروط التي تجعل التجربة ممكنة. وبذلك فهي بمثابة قوانين «الطبيعة» العليا. وفي ذاتها تحمل أسس كل الأحكام الأخرى، مشكلة بذلك الشرط الماقبلي لكل معرفة علمية.

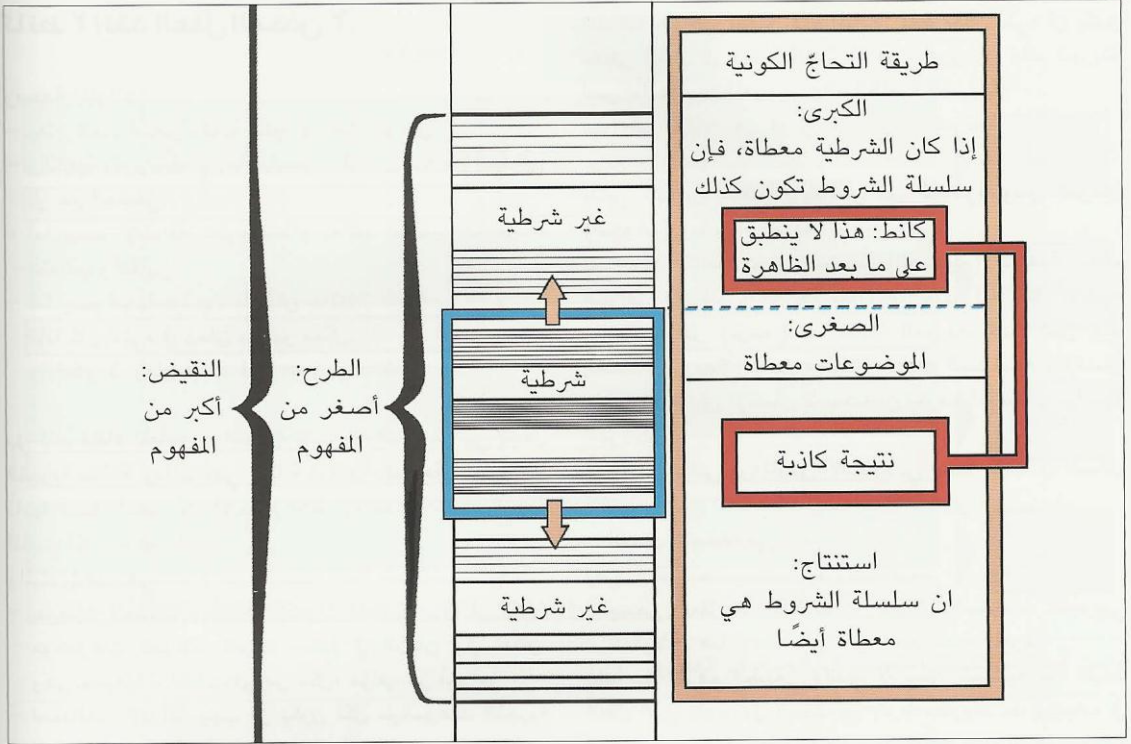
والمبادئ هذه هي.

- بديهيات الحدس، ومبدؤها الكميات الممتدة: يجب أن تكون موضوعات تجربتنا كميات ممتدة في الزمان وفي المكان. وهي جميعها تراكمات، أي من «كل» مؤلف من أجزاء.
- استباقات الإدراك: يجب أن يكون لكل موضوعات التجربة الممكنة كم ممتد، أي أن لها «درجة تأثير على الحواس».
- نظائر التجربة: وهي تؤسس الترابط الضروري للظواهر في التجربة، وهي تتضمن مبادئ ثلاثة.
- ١- ثبات الجوهر. فالثبات ضروري كحامل يمثل الزمان ويجعل التعاقب والمعية ممكنين.
- ٢- التعاقب في الزمان وهو ممكن بوجود الجوهر دون أن يتضح بما يكفي. إذ إن الظواهر لا تدرك كظواهر ضرورية إلا من خلال مبدأ السببية.
- ٣- إذا طبقنا المعية على الأشياء، فإنه علينا أن نطبق مبدأ العمل المتبادل.

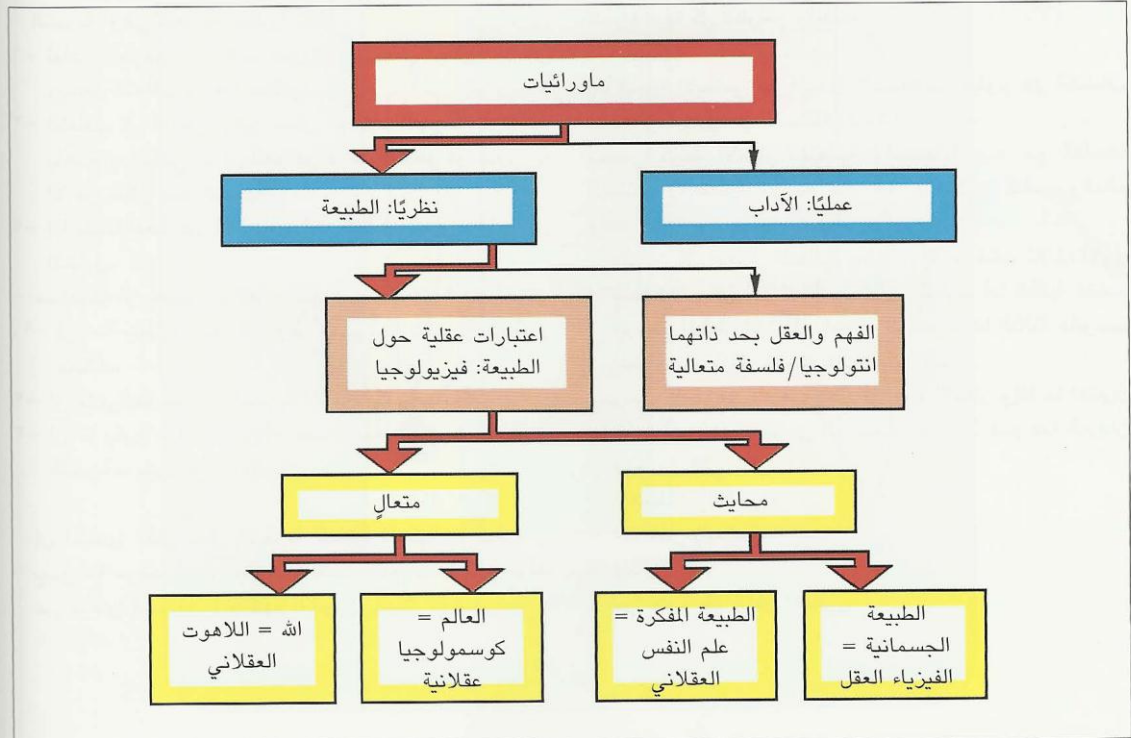
- مسلمات، أو مصادر الفكر التجريبي بعامة:

- ١- إن ما يتطابق مع الشروط الصورية للتجربة... يكون ممكنًا.
- ٢- إن ما يرتبط بشروط التجربة المادية، يكون حقيقيًا.
- ٣- إن ما يكون ترابطه بالواقع محدداً تبعاً للشروط العامة في التجربة... يكون ضروريًا.

إن المبادئ تعني حقل التجربة العينية الممكنة: لا يمكن أن يبدو لنا موضوعاً، أو «طبيعة» بشكل عام إلا ما كان مؤلفاً من مبادئ الحساسية والفهم المحض وبشكل ما قبلي.



A حول نقائض «الجدل»



B حول معمارية العقل المحض

يأخذ العام بطريقة افتراضية،

«يستند إلى الوحدة المنظمة لمعرفة الفاهمة، إلا أن هذه المعرفة هي محك الحقيقة... [والحقيقة هي] باعتبارها فكرة بسيطة، الوحدة المسقطه فقط».

في القسم الأخير من الجدل تناول كانط مثال العقل المحض، أي الله. يتوسط العرض براهين ثلاثة على وجود الله.

- الانطولوجي، انطلاقاً من فكرة الله.

- الكوسمولوجي، القائم على ضرورة وجود كائن أعلى يوضح وجود أي موجود آخر.

- الدليل الطبيعي - اللاهوتي. انطلاقاً من غائية العالم بارتباطه بخالقه.

لقد رفض كانط الأدلة الثلاثة مبرهنًا أنها تخلط بين أشياء الظاهر وأشياء النومينات، ولأنها لا يمكن أن تقوم على تجربة. إن الكائن الأسمى لا يمكن البرهنة عليه كما لا يمكن رفضه أيضًا،

«ومع ذلك فهو مثال خالٍ من كل نقص، إنه مفهوم ينهي ويتوج كل معرفة إنسانية».

أما الجزء القصير الثاني من العمل فقد عرض لنظرية المنهج الاستعلائي. إنها التحديد الذي يتناول الشروط الشكلية لنظام كامل في العقل المحض.

وهكذا يشير الانضباط باعتباره نابغًا من «عقيدة سلبية وقائية» إلى امكانيات الاستخدام السيئ للعقل. من هنا ينتقد كانط

- المنهج الرياضي الذي يوصل في الفلسفة ومن خلال ظاهر البراهين إلى الدوغماتية؛

- الاستخدام الجدلي للعقل الذي يرد على الطرح الدوغمائي بطرح مقابل، في حين يتوجب عليه أن يتخصص ودون أحكام مسبقة وبطريقة نقدية؛

- النقدية، التي تعتبر منهجًا عامًا، غير مناسبة للفلسفة.

- وأخيرًا الفرضيات والبراهين في الفلسفة، فالفرضيات لا تصلح لأن تكون إلا مثل «سلاح حربي»؛ أما البراهين فتكتسب قيمتها مباشرة وبالإحالة إلى التجربة الممكنة.

أما القانون فيقر وبطريقة إيجابية بما يجب على العقل المحض تحقيقه، وبما أن الفعل لا يؤسس تأملًا لأي يقين فإن قيمته تكمن في استخدامه العملي: ولتأسيس ذلك لا بد من طرح مسلمات ثلاث:

- حرية الإرادة،

- خلود النفس،

- وجود الله.

وأخيرًا فإن قصد العقل لا يمكن أن يكون المعرفة التأملية. إن معناه يكمن في تعزيز الاعتقاد بالأخلاق.

«علي إذا أن الغي المعرفة لأجد مكانًا للإيمان».

أما المعمارية (الهندسة المعمارية) فتؤسس لنظام الفلسفة (لوحة B). أما اللوحة التاريخية «تاريخ العقل المحض» فهي خاتمة النظرية المنهجية وتالياً العمل ككل.

كانط ٣ / نقد العقل المحض ٣.

المغالطات.

تستند مغالطات علم النفس العقلي إلى إقامة علاقة غير مقبولة بين الذات والجوهر. فالأنا هي ذات وهي بذلك، وبحسب علم النفس التقليدي، جوهر. وخلافًا لذلك يميز كانط بين أنا الإدراك الواعي (باعتبارها ذاتًا) والجوهر المزعوم للنفس (كموضوع):

«إن وحدة الذات... ليست إلا الوحدة في الفكر الذي لا يعطي بمفرده أي موضوع، ولا تنطبق عليه بالنتيجة مقولة الجوهر... التي تفترض حدسًا ما. بحيث لا يمكن هنا أن تعرف الذات إطلاقًا».

ولهذا لا نجد معرفة تتعلق بالنفس كجوهر بسيط أزلي منزه عن المادة.

أما النقائص فهي تناقضات، وهي تتولد من ظواهر الحجج التي بإمكان العقل تقديمها بصدد موضوعين متناقضين حول العالم.

يضع كانط أربعة من الموضوعات (مع البرهان) وجهًا لوجه مع نقيض الموضوع (مع البرهان):

١- للعالم بداية في الزمان والمكان، وليس له بداية.

٢- كل شيء في العالم مؤلف من أجزاء بسيطة وهو مؤلف من لا شيء بسيط.

٣- إلى جانب السببية نجد أيضًا الحرية، وكل ما يجري فيموجب قوانين الطبيعة.

٤- الكائن الضروري ينتمي إلى العالم كجزء منه أو كعلة له ولا يوجد في العالم كائن ضروري.

وجد كانط مفتاح حل هذه النقائص عبر مجابته بالمعرفة القائمة على التجربة. ففي النقيضة الأولى على سبيل المثال يستخلص:

«لو قلنا ليس للعالم بداية، فهو بذلك يكون كبيرًا جدًا بالنسبة إلى مفهومكم لأن العالم... لا يمكنه أن يبلغ كل الأزلية التي انقضت... ولنفترض أن له بداية فهو حينئذٍ صغير جدًا بالنسبة إلى تصوركم للفاهمة».

تبعا للمثالية الاستعلالية، فلا شيء معطى لنا سوى الإدراكات وما يتبعها من تقدم. إن ذلك يتجاهل حجة كل براهين العقل.

«إذا كان المشروط معطى، فإن السلسلة الكاملة لكل الشروط تكون معطاة أيضًا: وبما أن موضوعات الحواس هي معطاة لنا كمشروط: إذا الخ...».

تتعلق القضية الكبرى بالأشياء بذاتها، والصغرى بالأشياء التجريبية.

ولذلك تتعرض القضيتان لخطأ البرهنة نفسه الذي يخلط بين الاثنين معًا.

يجب أن تستخدم الأفكار الكوسمولوجية لا بطريقة تركيبية، بل بطريقة منظمة. فهي لا تخلق أية مفاهيم موضوعات جديدة، بل هي تنظمها ضمن وحدات. ان استخدام العقل الذي

مرغوب فيه، وفي الوقت نفسه على تحديد الخيار - الحر عبر الشكل التشريعي الكلي البسيط».

إن إيضاح مبدأ العمل الشكلي الكلي والعقلي هو ما يشكل حجر الأساس في نظرية كانط حول الحرية. فمن وجهة نظر «نقد العقل المحض» لم تكن الحرية ممكنة إلا كفكرة. أما الأمر القطعي وبوصفه مبدأ العقل فهو يجعل الأمر وبدون أسباب مادية محددة (مثل التربية، الأخلاق، الشعور، الإرادة الإلهية والتوق إلى السعادة) ممكنًا. يخضع العقل في الواجب لتشريع الخاص، إنه مستقل أي إنه هو المشرع.

يظل الإنسان، بوصفه كائنًا حساسًا، خاضعًا لتبعية القانون الطبيعي. إلا أن الإرادة تكون حرة، إذ بفضل العقل يشارك الإنسان في العالم العقلي (الفهم). وبذلك تبدو حرية الإرادة بشكل إيجابي. والعقل المحض (باستقلاله عن التجريبية وعن التبعية) يظهر نفسه عمليًا في «الاستقلالية في مبدأ الأخلاقية، الذي يحدد من خلالها إرادة العمل».

تتميز الإرادة الخيرة عن الإرادة «المرضية» من خلال عدم خضوعها لشرط حسي. بل إن الحافز عندها يكمن في احترامها للقانون. هذا الاحترام الذي يحدد حب الذات كحافز هو الشعور الأخلاقي الصحيح.

وبما أنه لا بد من احترام الإرادة الخيرة في الأشخاص الآخرين واعتبارها إرادة مستقلة، فبإمكاننا أننتج أن نعطي الأمر القطعي الصياغة التالية:

«إعمل دائمًا بحيث تعامل الإنسانية في شخصك وفي أشخاص الآخرين كغاية لا كمجرد وسيلة أبدًا».

أما جدل نقد العقل العملي فقد أشار إلى الخير الأسمى بوصفه موضوعًا للعقل العملي.

إن احترام القانون الأخلاقي لا التوق إلى السعادة هو المبدأ الوحيد الذي يوجه الإرادة. أما بالنسبة إلى الإنسان وهو الكائن الحسي فإن السعادة يجب أن تكون ضمناً في الخير الكامل.

هذا وقد حل كانط نقيضة العقل العملي هذه كما يلي: إن الترابط لا يمكن أن يتكون إلا تاليفيًا، كما لو كان ربطًا سببيًا: والفضيلة تكون سببًا، أما السعادة فبإمكانها أن تكون ضمنية.

إن تداعي الاثنين في الخير الأسمى والكامل لا يمكن تحقيقه إلا من ضمن مسلمة وجود الله، وهو الذي يضمن التطابق الصحيح للسعادة مع الأخلاقية.

طالما أن الكائنات لا يمكنها أبدًا أن تبلغ «القداسة» ضمن العالم الحسي، فإن السيورة اللامحدودة للتقدم نحو الكمال تفرض أيضًا القول بمسلمة خلود النفس.

كانط ٤ / نقد العقل العملي.

يشكل كتابا كانط، «أسس ميتافيزيقا الأخلاق» (١٧٥٨) و«نقد العقل العملي» (١٧٨٨)، أساس الفلسفة العملية عنده.

ففي «تحليل» العقل العملي يظهر كانط أن المهم في الحكم على قيمة أخلاقية لعمل ما ليس النتيجة التي تم التوصل إليها، بل الإرادة التي تقف واره. لذلك لا يمكن الإشارة إلى شيء بأنه خير، بل إلى الإرادة الخيرة.

إن قيمة فعل ما لا تقاس إذا تبعًا للغاية المتوخاة. إن هدف العمل لا يكون إذاً إلا في مجال الضرورة الطبيعية. تخضع الأفعال إبان تنفيذها لمصادفات تجريبية ولا يمكن بحسب كانط أن تكون أفعالاً حرة. ينتج عن ذلك أن تحديد الإرادة، تبعًا للعقل، هو الذي يشكل الصفة الأخلاقية للفعل.

إنه الواجب الذي يحرر الإنسان من التحديدات عبر المصادفات التجريبية. «إن الواجب يبدل بالضرورة الطبيعية ضرورة فعل أنجز احترامًا للقانون [الأخلاقي]».

إن الواجب يلزم إرادة الإنسان وتصرفه لأخذ القوانين الأخلاقية القائمة على العقل بعين الاعتبار.

في هذا الإطار قد يمكن أن ينسجم فعل ما تم أتباعًا لهوى معين مع مبادئ الواجب:

«إن الفعل» المنسجم مع الواجب هو ما يسميه كانط «بالشرعية» خلافًا «للأخلاقية»، التي تفترض مسبقًا فعلًا منجزًا «قام» على الواجب.

يأخذ الإلزام عند كانط شكل الأوامر. وقد ميز بين الأوامر الشرطية المقيدة و الأوامر القطعية. والأوامر الأولى لا تعتبر إلا لأنها تفترض هدفًا منظوريًا، وهي لا تعبر بالتالي إلا عن إلزام مشروط. وبالمقابل فإن الأمر القطعي هو الذي يعطي القيمة للقانون بشكل صوري ومطلق. أما صياغته الأكثر عمومية فهي:

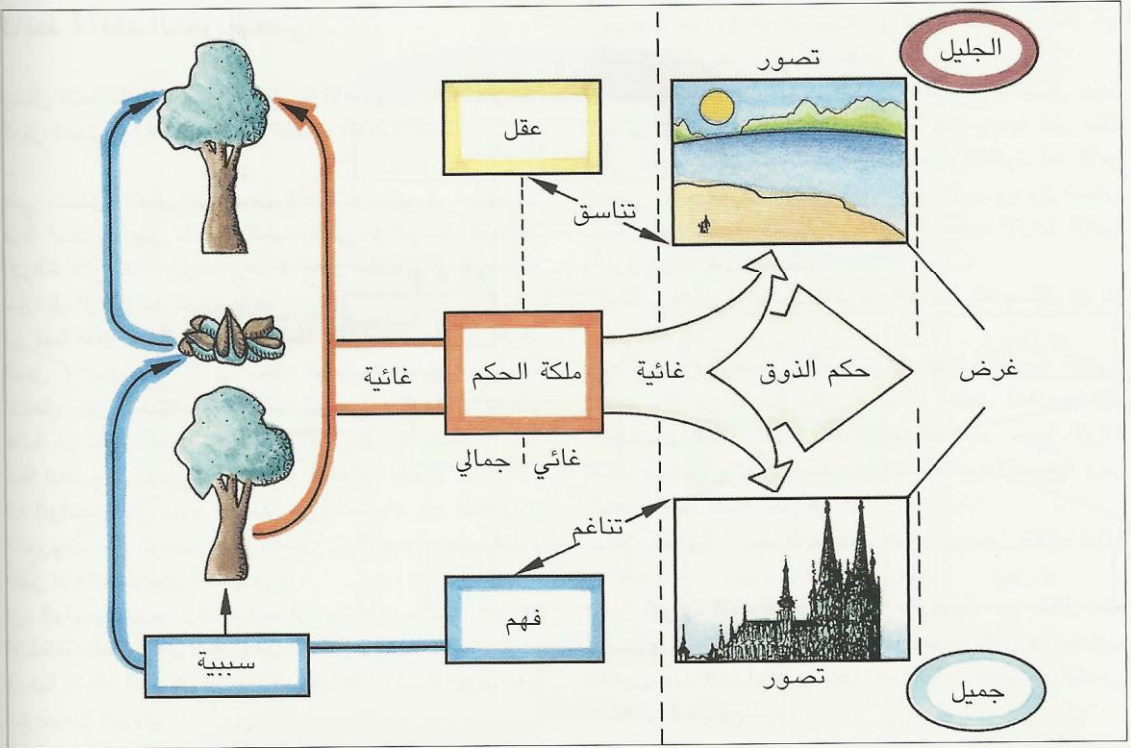
«إعمل بحيث تكون أحكام إرادتك دائمًا هي المبادئ التي يمكن أن تكون أيضًا مبادئ تشريع عام».

والمبادئ الأساسية هي مبادئ ذاتية. وباعتبارها مبادئ محددة للإرادة فهي تؤلف قيمة هذه الأخيرة وتالياً قيمة العمل بشكل عام. ليست المبادئ خيرة أخلاقيًا إلا إذا توافقت مع المعيار الشكلي للأمر القطعي. ويجب إذاً أن تكون مؤهلة بطريقة تناسب كل كائن عقلي.

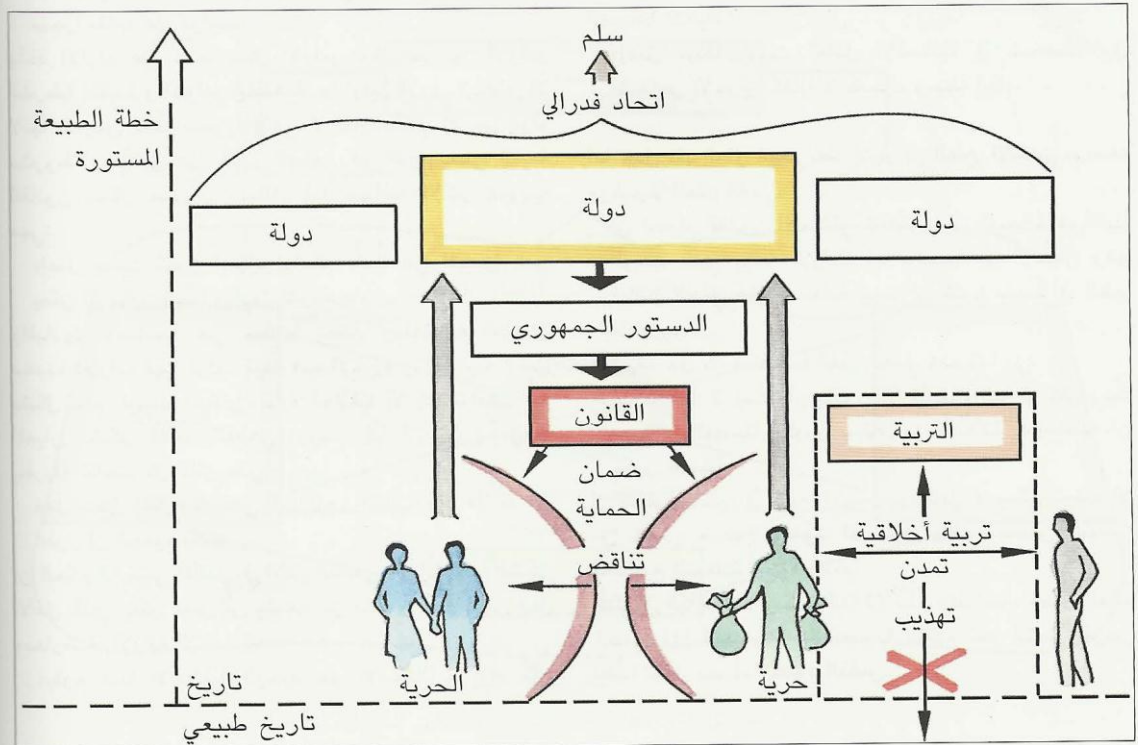
فعلى سبيل المثال، لا يكفي المبدأ ليبرر الكذب، وإلا فلا بد من القول إن الجميع يكذبون.

إن الحكم التركيبي الماقبلي في الأمر القطعي هو إذاً المبدأ الشكلي الأعلى الذي يمكن لعقل أن يضعه من منظور عملي ومن أجل «معارضة» الإرادة الإنسانية:

«يقوم مبدأ الأخلاقية الوحيد على الاستقلال... إزاء شيء



A نقد ملكة الحكم



B نظرية كانط في التاريخ والمجتمع

أما **أنثروبولوجيا** كانط فهي تعتبر الإنسان، وبخلاف الحيوان محدوداً بالعقل لا بالغريزة. من هنا على التربية أن تمنح الفرد من العودة إلى الحالة الخام. الحالة الأصلية عند الولادة. على التربية أن تضيء، هذا يعني لا أن «تروض» فقط، بل عليها أن تقود الطفل ليفكر وهي تتحقق عبر «تدجين حالة التوحش» (التأديب) وتعليم الأولاد اكتساب المهارة والثقافة.

أما التدريب على الأخلاق فيكتسب أهمية خاصة إذ عليه إرساء الاستعداد القويم.

أما الفارق الثاني عن الحيوان فيأتي من التاريخ. ففي هذا المجال يظهر الكمال الذي يحصل بفضل انتقال ما تم الحصول عليه عبر الأجيال. وبذلك تكمل الطبيعة غايتها الدفينة التي تقوم على تطوير كل استعداداتها في الإنسانية. أما المحرك على ذلك فكامن في تناقضات الطبيعة الإنسانية. «اجتماعيتها الانطوائية».

فالإنسان يتوق إلى أن يكون في المجتمع، ومع ذلك فهو يعارضه. أما بناء مجتمع عادل كلياً فهو

«من مهمات الطبيعة الأكثر سموًا بالنسبة إلى النوع الإنساني، ذلك أن الطبيعة لا يمكنها [إلا بذلك] أن تحقق مراميها الأخرى مع جنسنا البشري».

أما **فلسفة الحق** عند كانط فتعتبر أن حالة الطبيعة الأصلية حيث لا قانون، لا تقود إلا إلى عقرب أولي. أما الدولة التي تتشكل تبعاً للقانون فهي التي بإمكانها أن تضمن للمواطن الفرد، الحق بالحرية التي لا تمس، والحق بالمساواة. إن الأمر القطعي فيما يخص الحق ينص على ما يلي:

«إعمل بالنسبة إلى الخارج بحيث يكون الاستخدام الحر لإرادتك متعاضداً، تبعاً لقانون عام، مع حرية كل فرد آخر». في القانون الخاص لا بد من ضمان المؤسسات الطبيعية مثل حرية العقد، الزواج والملكية.

وعلى القانون العام أن يجعل المواطنين جميعاً تحت مظلة تشريع مشترك. يأخذ كانط من إرث أسلافه، فلاسفة التنوير، فكرة الدستور الجمهوري الذي يؤسس ويضمن فصل السلطات، والسيادة الشعبية وحقوق الإنسان.

وأخيراً على حق الشعوب أن يؤمن الحرية والسلم بين الشعوب. يشير كانط في مؤلفه «مشروع للسلم الدائم» (١٧٩٥) إلى الشروط التالية:

- الدستور الجمهوري لكل الشعوب.

- رابط فدرالي توخياً للسلم بين الدول.

- قانون عالمي (محدود) للمواطنين.

مع «نقد ملكة الحكم» الصادر عام ١٧٩٠ أنهى كانط «مشروعه النقدي». ففي تحليله **للملكة الحكم** تساءل عن الوساطة الممكنة بين الطبيعة (راجع ص ١٣٧) والحرية (راجع ص ١٤٣) وقد صور ملكة الحكم بوصفها قدرة بين الفاهمة والعقل.

أما شعور الفرح والشعور باللذة أو بالألم فهو الشعور الذي يتوافق مع هذه القدرة. وقد قدمه كانط باعتباره شعوراً وسطاً بين ملكة المعرفة وملكة الرغبة.

إن ملكة الحكم بشكل عام هي القدرة على إدخال الخاص في العام.

وعلى «ملكة الحكم التأملية» أن تتيح الارتقاء إلى العام، ما دام الخاص معطى. أما مبدأ ذلك فنجدّه في **الغائية**.

إذا كانت الغائية ذاتية فإن الأمر يتعلق بملكة الحكم الجمالي، وإذا كانت موضوعية فإن كانط يتحدث عن نقد الحكم الغائي.

يتفحص كانط في معالجته النقدية للموضوع **الجمالي** الجميل والجليل. خلافاً للجميل، يرتبط الجليل باللامحدود، الذي يرتبط تمثله بفكرة الكلية. يظهر تحليل الجميل، أن الحكم الجمالي وبحسب المقولات هو حكم كلي، وذلك أنه يطلب إلى الآخرين متابعتها، وهو حكم ضروري لأنه يستحضر حساً مشتركاً يشمل جميع الناس. يتضح في الحكم «فرح خالٍ من المصلحة». يرتبط تبعاً للعلاقة، بشكل الغائية لموضوع ما، بحيث يدرك فيه دون تمثل غاية».

يعتبر جميلاً إذا ما يوقظ شعوراً بالفرح في تصور مفهومي انطلاقاً من تمثيلة الغائي. وهكذا تعتبر الأزهار جمالات الطبيعة الحرة وذلك من خلال انسجام أجزائها دون أن يكون تأملها خاضعاً لغاية ما.

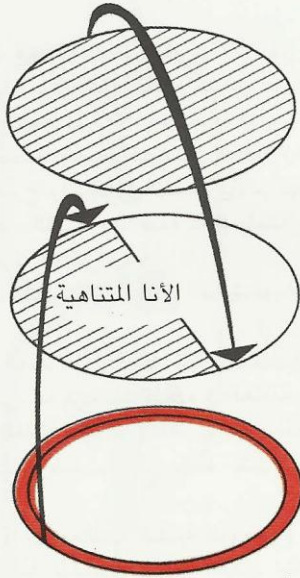
وأحكام الذوق تنطوي بذاتها على نقيضة: لا يمكننا البرهنة عليها ومع ذلك فهي تفرض علينا الالتصاق بها. إنها تقوم على شعور ذاتي، ومع ذلك فهي تخاطب في الوقت عينه حساً مشتركاً يتجاوز الأفراد.

أخيراً يربط كانط الجمالي بالأخلاقي: فالتحديد المقولاتي للجميل يعتبر نظير الخير الأخلاقي. أما الجليل فيبرز لنا الكلي القدرة في الطبيعة الذي يعتبر معياراً للإنسان.

أما نقد **الفكر الغائي** فيدرس الغائية في (مباحث) الطبيعة. والغائية في الطبيعة هي مبدأ كاشفي من أجل فهم الكائنات الحية؛ حيث يعتبر المعلول علة من جديد وذلك بفعل بنيته العضوية.

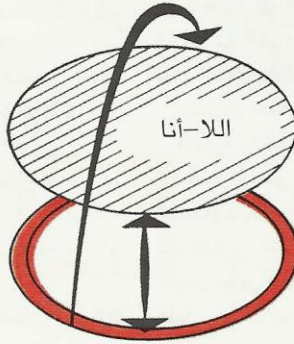
إن الشجرة تنتج نفسها وتنتج سلالتها بحيث تمثل كشجرة مفردة وكنوع وبالطريقة نفسها سبب السيرورة وأثرها.

وبفضل الغائية تصبح السببية اللازمة لكل معرفة، سببية



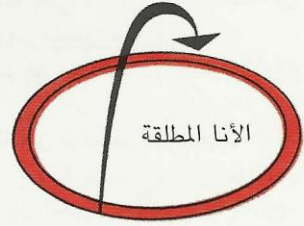
التأليف:

الأناتما واللا-أناتما تتحدان
وتتعارفان بشكل متبادل



النقيض:

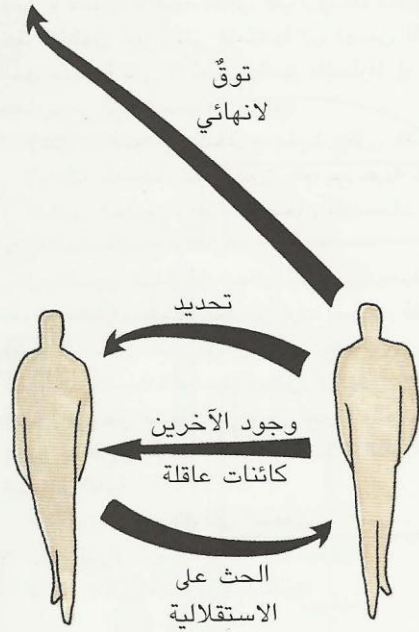
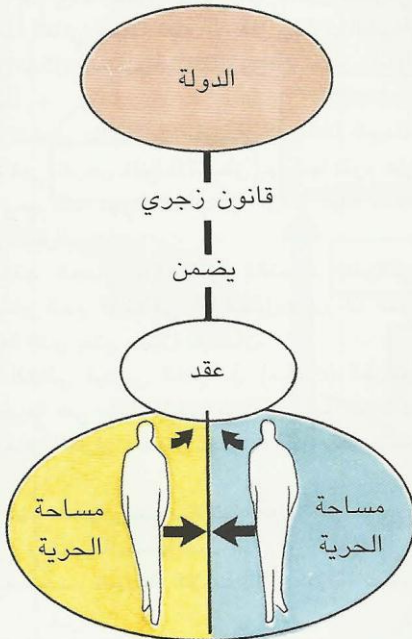
أناتما \neq اللا-أناتما



القضية:

أناتما = أناتما

A مبادئ نظرية العلم (١٧٩٤)



B أساس الحق الطبيعي

الأنات تطرح نفسها محدّدة باللا - أنا وهي بالتالي الجزء الفاعل في عملية التحديد الذاتي.

إن الفعالية التي بموجبها تتولد التصورات في الأنا حين تتحدد بواسطة اللا - أنا، هي ما يسميه فيخته **بالقدرة على التخيل**. أما الجزء العملي فينتقل من التناقض بين الفعالية اللانهائية للأنات المطلقة والأنا النهائية والمحدّدة (بالفتح) باللا - أنا. لماذا تتحدد الأنا؟

إن الجواب يكمن في تحديد الأنا المطلقة باعتبارها **جهداً** لا نهائياً. هذا الجهد يتطلب أن تطرح كل الحقائق بشكل مطلق بواسطة الأنا. وبما أنه لا جهد دون موضوع، فإن الأنا ستظل بحاجة إلى مقاومة اللا - أنا، حتى تستطيع بتجاوزها أن تعطي نفسها بعداً علمياً.

وفي الوقت نفسه، على الأنا النهائية أن تتفكر بما إذا كانت تحوي فعلياً كل حقيقة بذاتها. إن الاصطدام بالموضوعات هو الشرط حتى ينعكس الجهد، وحتى تكون الأنا واعية لذاتها وحتى يستطيع بذلك أن يتعين.

إن مقاومة - اللا - أنا تصبح معطاة في الأنا عبر الشعور باعتبارها

«فعل الأنا، الذي به تعيد هذه إلى ذاتها شيئاً غريباً تجده في ذاتها...».

تؤكد نظرية العلم (المعرفة) على وجود قوة (اللا - أنا) مستقلة عن وعي الأنا النهائية. وهي قوة لا يمكن إلا الشعور بها دون أن تعرف. فكل التحديدات الممكنة لهذه اللا - أنا يمكن استخلاصها من قدرة الأنا المحدّدة (بالكسر).

ومن أجل ذلك يطلق فيخته على نظريته في المعرفة والعلم هذه اسم المثالية - الواقعية.

أما «**نظام الفلسفة الخلقية**» (١٧٩٨) فقد بناه فيخته انطلاقاً من النتائج التي توصل إليها في نظرية المعرفة. يعتبر السلوك أخلاقياً إذا كان، انسجاماً مع استقلالية الأنا المطلقة، قائماً على مبدأ تجاوز كل ارتباطات الأنا بالطبيعة.

يقوم مبدأ الأخلاقية على فكرة وجوب أن تحدد الأنا حريتها تبعاً لمفهوم الاستقلالية دون استثناء.

أما مبدأ الفعل فهو الدافع الأخلاقي، وهو مزيج من دافع طبيعي يُكسبه المادة وإليه يتوق، ومن دافع محض يعطيه الشكل ولا يمكن أن تكون الغاية سوى استقلالية الأنا.

ويتحدد الفعل تبعاً لمفهوم **الواجب** بحيث يصبح الأمر القطعي: «اعمل دائماً تبعاً لأفضل قناعات واجبك».

أما مضمون الأمر فقد حدده فيخته من ضمن نظرية مستقلة في الواجب.

بالنسبة إلى **يوهان غوتليب فيخته** (١٧٦٢-١٨١٤) تعتبر الفلسفة **نظرية في العلم**. أي بمعنى آخر أنها لا تعالج الموضوعات كسائر العلوم بل هي علم المعرفة بعامة.

وبالتالي فإن عليها أن تضع المبادئ التي يمكن لكل معرفة أن تتأسس عليها. هذا دون أن تكون هذه المبادئ بحاجة إلى تأسيس.

يطلق فيخته في كتابه «المبادئ الأساسية لنظرية المعرفة (١٧٩٤) **المبادئ العليا الثلاثة** التي توازي القضية ونقيض القضية ثم التآليف. والمبدأ الأول هو:

«تطرح الأنا من الأصل، وببساطة، وجودها الخاص».

وعليها أن تعبر عن هذا الفعل الذي لا يظهر تبعاً لتحديدات وعينا التجريبي، والذي لا يمكن لها أن يظهر إذ هو في أساس كل وعي، وهو وحده الذي يجعل وعينا ممكنًا.

إن معرفة أي شيء تفترض طرح الأنا التي تعرف. والأنا التي هي هنا - السؤال في المبدأ الأول. يجب ألا تفهم تجريبياً بل بطريقة متعالية، أي إنها هي التي تقدم شروط كل معرفة. هذه الأنا المطلقة هي نشاط لامتناه.

أما المبدأ الثاني فيخضع لمبدأ التناقض:

«الأنا ليست لا - أنا أو: «مقابل الأنا نجد لا - أنا».

وبما أن الأنا واللا - أنا تعتبران في الأنا سيتم رفعهما بشكل متبادل، على التآليف الذي يربط المبدأين معاً، أن يقوم باعتبار أنهما لا ترتفعان إلا جزئياً، أي أنهما تتحددان بشكل متبادل. من هنا يمكن صياغة المبدأ الثالث:

«أنا أجعل في الأنا لا - أنا غير قابلة للقسمه مقابل أنا قابلة للقسمه».

هاتان الأنا واللا - أنا المتناهيتان تتحددان وتتعيّنان بشكل متبادل. وبالتالي فإن كل مبدأ سيحتوي مجدداً على قضيتين:

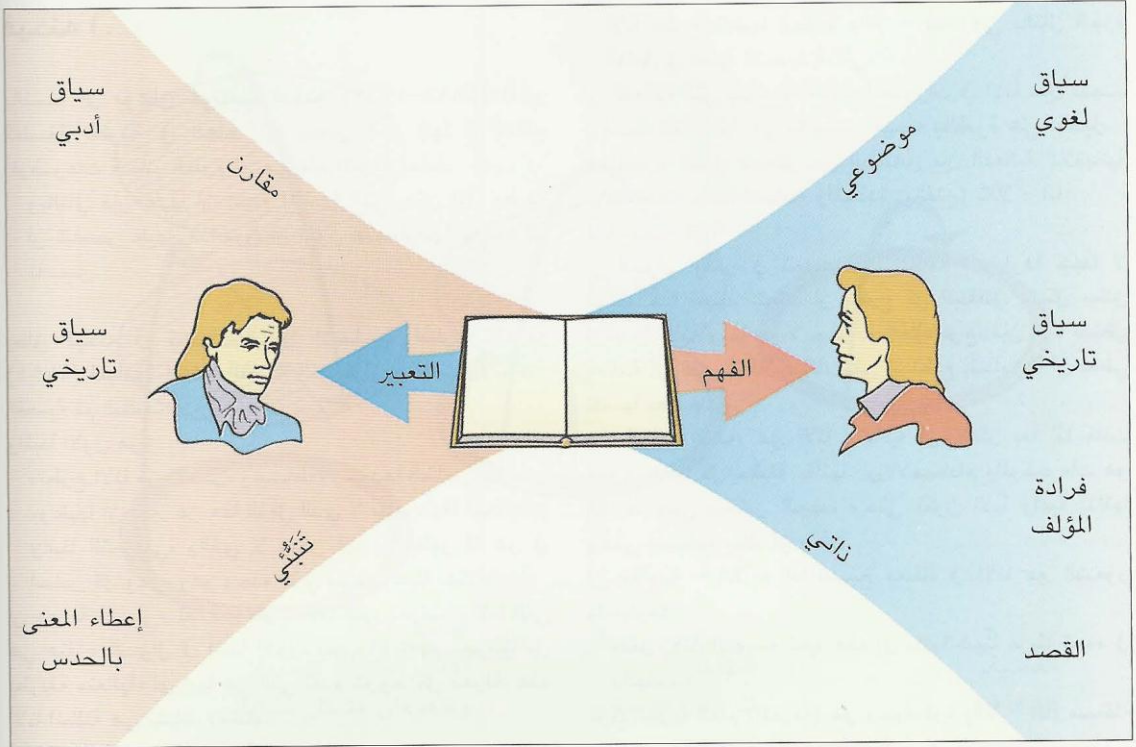
«تعتبر الأنا نفسها متعينة باللا - أنا، وهذا ما يشكل أساس مذهب العلم النظري».

و: «تعتبر الأنا نفسها محدّدة (بالكسر) اللا - أنا»، قضية تؤسس لمذهب العلم العملي.

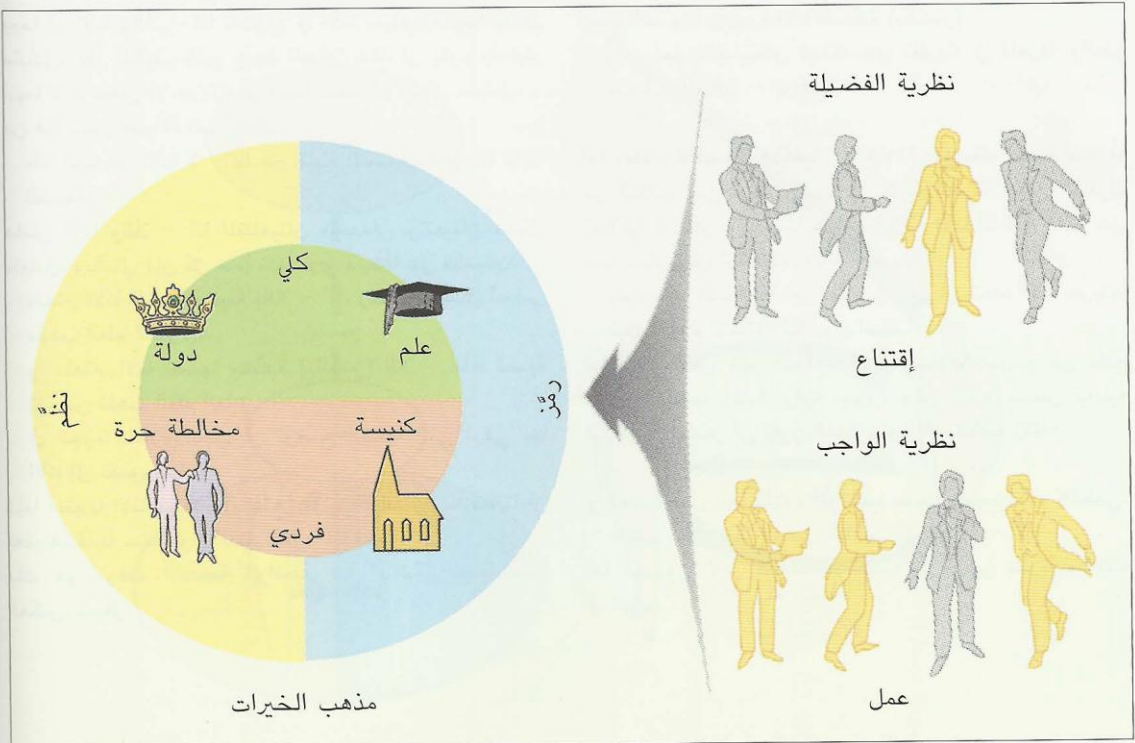
في الجزء النظري يجب أن نوضح الكيفية التي ترقى بها الأنا إلى تصوراتها.

فإذا اعتبرنا الأنا محدّدة (بالفتح) بواسطة اللا - أنا فعلياً أن نعتبرها قابلة سلبياً وأن نعتبر اللا - أنا فاعلة.

ذلك هو موقف الفلسفة الواقعية. أما المثالية النقدية فعلى العكس، تجعل



A شليرماخر: الطريقة التأويلية



B شليرماخر: الأخلاق

أما فريدريش د.أ. شليرماخر (١٧٦٨-١٨٣٤) فيحظى في أيماننا بشهرة واسعة بفضل أعماله عن التأويل، التي ألهمت ديلتاي بشكل خاص.

والتأويل بتصوره هو بمثابة نظرية في الفن أو بمثابة تقنية الفهم، التي تتأمل بالشروط التي بموجبها يمكن فهم تعابير الحياة.

وبما أن كل نص هو إنجاز فردي يقوم به المؤلف وهو في الوقت نفسه نصٌ ينتمي إلى نظام لغوي عام فإن تفسيره يستدعي نمطين مختلفين.

الطريقة الموضوعية (النحوية) التي تفهم النص انطلاقاً من نظام اللغة الكلي. والطريقة الذاتية التي تفهمه انطلاقاً من الخصوصية التي يودعها الكاتب سيرورة ما خلقه.

يلي ذلك تمييز مزدوج بين سيرورة مقارنة تقوم باستخلاص المعنى انطلاقاً من مقارنة شتى التعابير بمحيطها اللغوي والتاريخي، وسيرورة تنبئية تستخلص المعنى حدسياً وبالتعاطف.

ثم لا بد من استخدام هاتين الطريقتين معاً ومن تكاملهما مما يجعل سيرورة الفهم تتقدم.

أما فهم شليرماخر للأخلاق فيقوم على توافق بين المبادئ العامة واختلاف شؤون الحياة العينية وعلى التوافق بين المتطلبات الفردية والأوامر الكلية.

وهو يصنف الأخلاق ضمن مجالات ثلاثة:

- نظرية الفضيلة وهي تعتبر الخير الأخلاقي قوة تجد مركزها في الأفراد. ويمكن فهم عملها باعتباره (Ethos) = عادة.

- نظرية الواجب، وغرضها الفعل بحد ذاته. أما مبدؤها العام فيقوم على وجوب تصرف الأفراد ما أمكن بما يكمل المهمة الأخلاقية الشاملة عند الجماعة.

- نظرية الخيرات، وتشير إلى الخيرات التي تتولد عن مهمة التوسيط بين الغايات الفردية والكلية (الجماعية) ومن نمط فعل العقل تجاه الطبيعة. فالعقل يشكل الطبيعة (ينظمها) وهو يجعل من الطبيعة المنظمة علامة (ترميز) وبها تصبح قابلة للمعرفة.

أما الخير فيؤدي إلى تمييز مؤسسات أخلاقية أربع هي:

- الدولة، الحياة الاجتماعية الحرة، العلم والكنيسة (لوحة B).

أما الدين بالنسبة إلى شليرماخر فلا يتأسس على العقلانية أو على الأخلاقية، بل إن له أساسه في الشعور بالاستقلال المطلق.

وبعد المبادئ الأساسية لنظرية المعرفة أصدر فيخته كتابه «مبادئ القانون الطبيعي» (١٧٩٦) وفيه يظهر

أن الكائن العاقل لا يمكن أن يطرح نفسه دون أن ينسب إلى نفسه نشاطاً حراً.

إن إمكانية الوعي الذاتي تفرض فعلاً أن تطرح الأنا حداً لنشاطها، خارجاً عنها، أي العالم. إلا أن الاندفاع من أجل التحديد الذاتي لا يمكن أن يفهم إلا باعتباره نداء يوجه إلى الأنا من قبل كائنات عاقلة أخرى. والأنا لا يمكن أن تُفهم عندها كما لو كانت فاعلة بطريقة مستقلة، إلا

إذا افترضت كائنات أخرى عاقلة وحررة تحدد حقل عملها تبعاً لإمكانات فعلها الخاصة وأن تعترف بها باعتبارها كائنات عاقلة.

وبالتالي فإن الأنا لا يمكن أن تفرض نفسها دون أن تقيم علاقة مع كائنات عاقلة أخرى؛ وهذا ما يشكل علاقة القانون.

إن المبدأ العام في القانون يصبح عندها:

«علي أن أعترف، وفي كل الحالات، بالكائن الحر خارج ذاتي باعتباره كذلك، أي أن أحدد حريتي تبعاً لمفهوم حريته».

إن الجسد هو شرط إمكانية العمل في العالم المحسوس. ومن ثم فإن الحق الأساسي عند الشخص هو

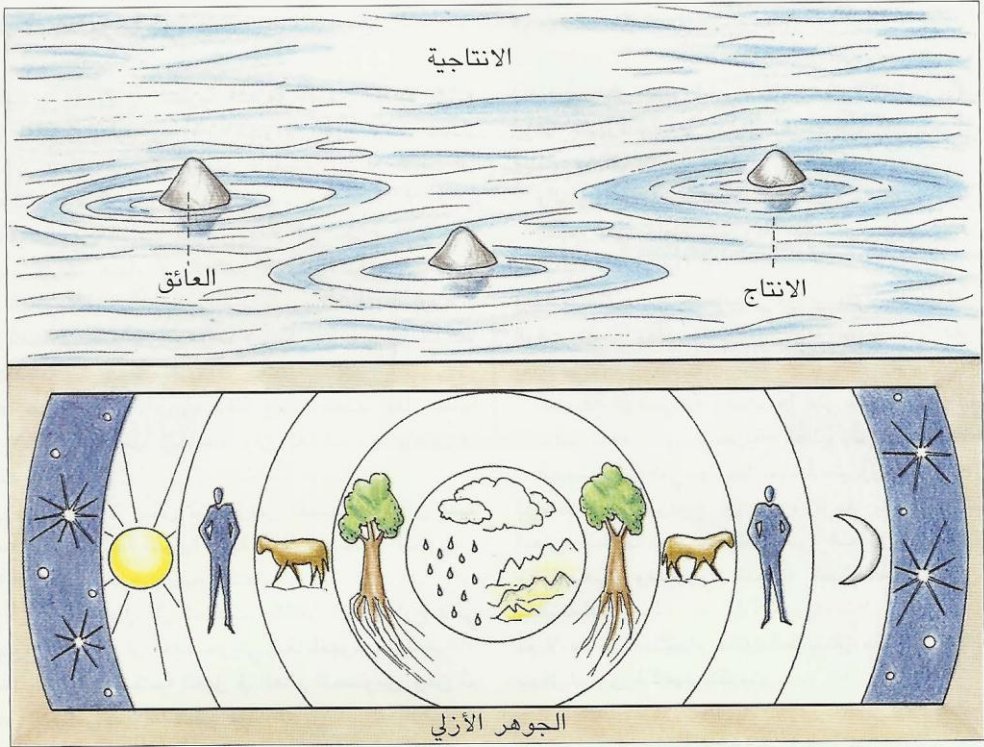
الحق بالحرية وعدم المساس بالجسد.

والحق بديمومة النشاط الحر في العالم. وسط الجماعة لا بد من تحديد هذه الحرية تبعاً لحرية الآخرين.

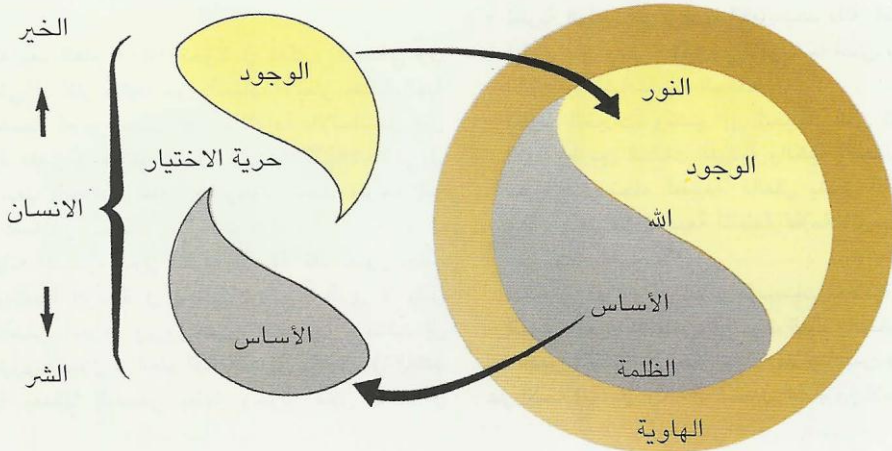
يسهم الحق بالمعارضة في إرساء علاقات القانون. وهذا ما يستند إلى عقد حر ويبرز الحاجة إلى دولة جماعية من أجل ممارسة السلطة القضائية.

أظهر فيخته بعد العام ١٨٠٠ تحولاً في تفكيره الفلسفي وفي مجالات شتى. إذ أثار كتابه، حول أسباب الإيمان بعناية إلهية (١٧٩٨)، ضجة كبرى وصلت إلى حد اتهامه بالإلحاد من قبل خصومه. إذ ماهى في مؤلفه بين الله وبين النظام الأخلاقي في العالم، أما بعد ذلك فقد اعتبر الله وجوداً مطلقاً يتوجه إليه الإنسان في علمه وفي سلوكه.

أما في كتاباته المتأخرة حول نظرية المعرفة فقد حاول أيضاً التوصل إلى مبدأ الوحدة في المطلق (الإلهي) الذي لا يقبل التحول. تتأسس المعرفة ويزول عنها الشك إذا توصلت إلى وجود ضروري يتحول في العلم الإنساني إلى موجود في العالم. وفي المعرفة بمعقها الفلسفي يظهر وجود المطلق نفسه في



A فلسفة الطبيعة



B أبحاث فلسفية حول ماهية الحرية الانسانية.

إلا أن الماهية المطلقة يمكن تصورهما أيضًا باعتبارها نقطة الاختلاف. التي تتصرف فيها المقابلات جميعها بطريقة مختلفة. وبما أن الكل هو بالأساس واحد فإن دينامية سيورورات التطور في الكون يجب تفسيرها انطلاقًا من الزيادة الكمية لمطلق قسم من أقسام المقابلات التي تنفصل عن الواحد المطلق.

أما كتابه «بحوث فلسفية في ماهية الحرية الإنسانية» (١٨٠٩) فقد تمثل بانتقاله من مرحلة تميز فيها نظامه الفلسفي بالأخذ بفلسفة الماهية إلى مرحلة تميّزت بانطباعها بطابع ديني إشراقي.

إن الحرية الإنسانية هي القدرة على الخير والشر. ولا يمكن بحسب شلنغ الإجابة عن السؤال حول إمكانية الشر إلا بالقبول بقضية انفصال ثنائي في الله نفسه، بين الأساس (المبدأ) وبين الوجود.

«وبما أنه لا شيء قبل الله ولا خارجه، لذلك لا بد من القول إن مبدأ وجوده قائمٌ فيه... مبدأ وجوده هذا، الذي يحمله الله في ذاته، ليس الله إذا ما نظرنا إليه بشكل مطلق، أو بشرط أن يوجد؛ إذ إنه ليس إلا مبدأ وجوده. إنه الطبيعة - في الله، كائن ليس منفصلًا عنه بل متميّز عنه».

وبما أن كل ما هو مخلوق يأتي من الله، ولكنه في الوقت نفسه متميّز عنه، فإن على هذا المخلوق أن يجد أصله فيما هو في الله وليس هو ذاته، أي في أساسه.

يمكن تصور المبدأ كمبدأ مظلم ولا واع (الظلمة) كإرادة فردية غير منظمة، يجب أن تتحوّل إلى ضد الوجود (النظام، الفهم، الإرادة الكلية).

وبما أن ميزتا الوجود هاتين غير منفصلتين عن الله، فإننا نجد الانفصال في الإنسان، وهذا ما يسبب إمكانية الخير أو الشر.

وبما أن الإنسان باعتباره منبثقًا من المبدأ فإننا نجد في ذاته مبدأً مستقلًا نسبيًا عن الله وهو حر في اختيار الخير أو الشر.

والشر لا يتولد عن المبدأ بذاته بل يحصل حين تنفصل إرادة الإنسان عن النور.

وحتى لا نبقى في ثنائية المبدأ والوجود، لا بد من وجود شيء ممدود وهذا ما يسميه شلنغ «بالهوة». وهذه تفرق بين التناقضات فلا شيء فيها إذاً يمنع ظهور التناقضات.

دخل شلنغ في فلسفته المتأخرة في نقاش حاد مع المسيحية فقد قاده جهده لتصوير الله الحق، لا الله المفكر به أو المطلق وحسب إلى التمييز بين فلسفتين، واحدة سلبية وأخرى إيجابية، عارضًا ذلك في محاضراته عن الفلسفة والوحي. فالسلبية (وهذا ما يعتقد هيجل) تعالج ما يكون معطى في الفكر وحسب، فيما تتلقى الإيجابية بالواقع. وبذلك يحدد العقل نفسه، ذلك أنه يفترض الواقع المعطى في التجربة.

شهد فكر فريدريش ولهم جوزف شلنغ (١٧٧٥-١٨٥٤) تحولات على جانب من الأهمية. فبعد أن اعتبر لفترة طويلة متابعًا لاحقًا لفيلسوفه، ابتعد عنه من خلال تصوره الخاص لفلسفة الطبيعة. أما فلسفته المتأخرة فقد برز فيها تأثير فكر جاكوب بوهمي (١٥٧٥-١٦٢٤) بنزعته الصوفية - الإلهية.

أما المسألة الأساسية عند شلنغ فقد تمثلت بوحدة التقابلات، وحدة الذات والموضوع، الروح والطبيعة، المثالي والواقعي.

«على الطبيعة أن تكون الروح المرئي وعلى الروح أن يكون الطبيعة غير المرئية، هنا إذاً وفي التماهي المطلق بين الروح فينا والطبيعة خارجنا، يجب أن نحل مسألة إمكانية طبيعة خارجنا عنا».

في نظام المثالية المتعالية، يعتبر الوعي الذاتي المبدأ الأعلى في المعرفة. فهو ينتج نفسه ولكنه يشكل أيضًا وبناتج لا واع عالم الموضوعات. والأنا باعتبارها ذاتًا تتماهى مع الأنا باعتبارها موضوعًا، إذ حين تفكر فهي تصبح بالنسبة إلى ذاتها موضوعًا.

أما فلسفة الطبيعة فهي بالنسبة إلى شلنغ إنتاجية مطلقة باعتبارها ذاتًا، ومجرد إنتاج باعتبارها موضوعًا. فإذا لم يكن من وجود إلا للإنتاجية الصرفة، فلا شيء محددًا يمكن أن يوجد. من هنا لا بد من وجود فعل مقابل يمكن اعتباره بمثابة كايح ومنه تنطلق التشكلات.

يقوم مبدأ الكايح في الطبيعة نفسها، إذ هي تصبح موضوعًا لذاتها.

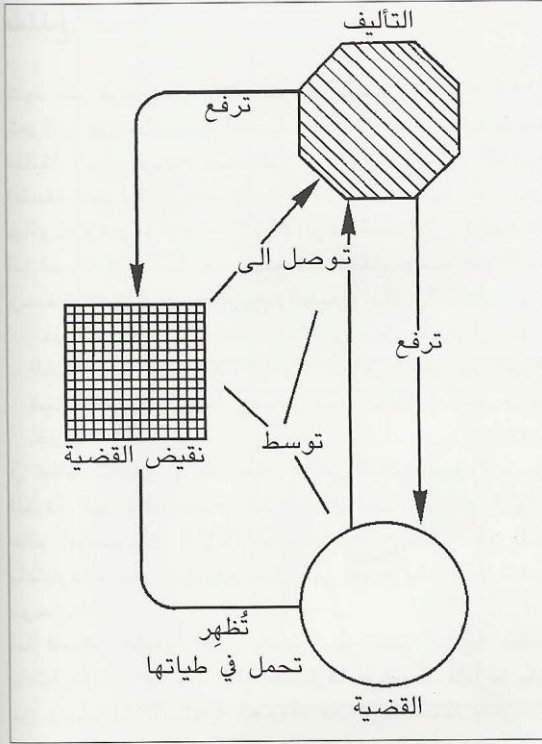
هذه القوى المتقابلة في تأثيرها تجعل الطبيعة في صيرورة دائمة. أما ثبات المنتجات الظاهر فهو في الواقع إعادة إنتاج مستمرة، إنه إفناء وخلق جديد باستمرار.

يصور شلنغ هذه الفكرة باستعارته صورة تيار مائي يشكل في ذاته وبفعل مقاومة الحواجز، دوامات (أو زوابع) محددة. أما التيار المعاكس للدوامات فيتولد من قوة التيار. وهذه الدوامات تستمر بفعل تجدد القوى المتقابلة.

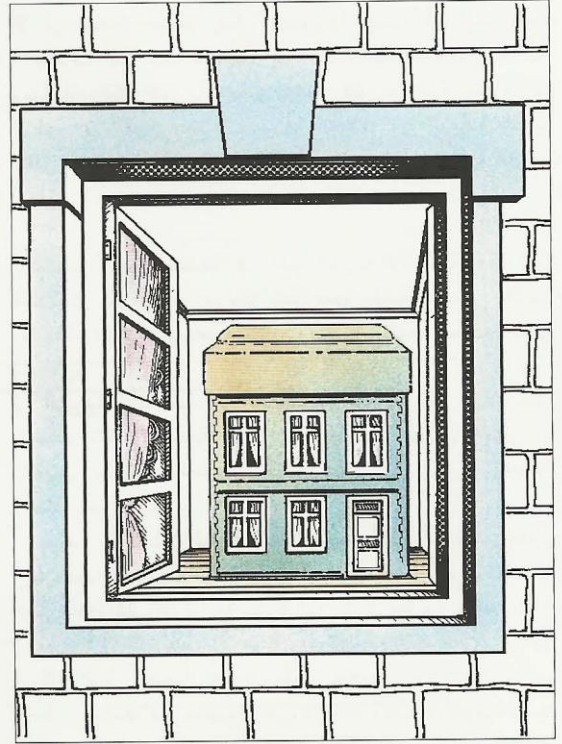
إن الطبيعة بكاملها تحيا بفعل إنتاجية الحياة. حتى ما كان غير عضوي فيها يعتبر كما لو كان نائمًا، أو لم توقظه الحياة بعد. «حتى إن ما نسميه بالمادة الميتة، ليس إلا مادة في حالة النوم. تمامًا كعالم النبات والحيوان التمل بنهايته...».

ثمة تطور يجري في الطبيعة، ففيها تلتحق الأشكال الدنيا بالأشكال العليا. في حين أن كل شيء يعتبر مشمولًا في الجوهر الأزلي (أو المطلق). إن المسألة الحاسمة عند شلنغ كانت إيجاد حل لوحدة المقابلات، ما دفعه إلى البحث عن المبدأ المؤسس للوحدة. من هنا كان وضعه لفلسفة التماهي بعد العام ١٨٠١، التي جعل أساسها:

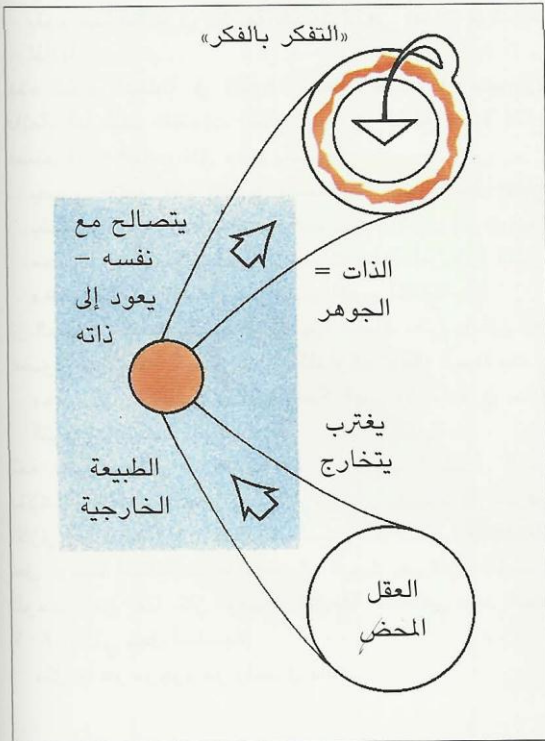
«كل ما هو موجود هو واحد في ذاته».



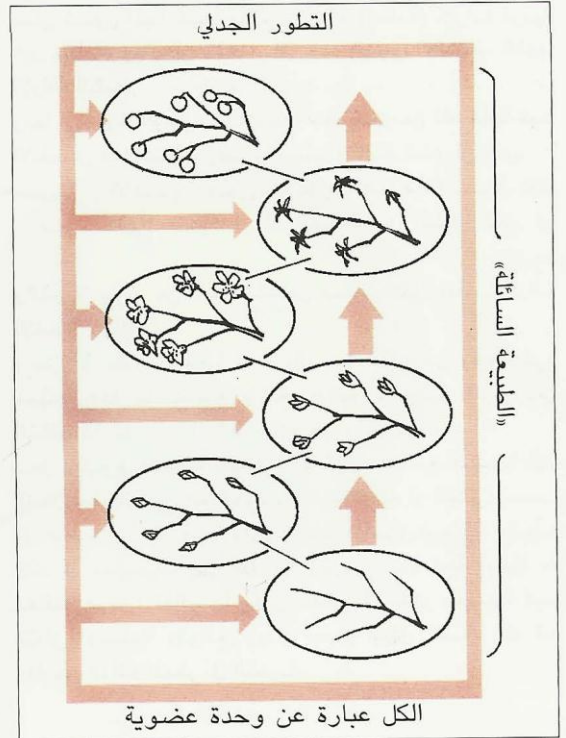
B الجدل الهيجلي



A «مدح المنطق» بحسب ر. مغريت



C اغتراب - مصالحة



D الكل باعتباره حقيقة

أي ما يجري تأويله فهو يشكل ما يستوعبه الروح بالتذكر (Er-innerung).

أما **الروح** نفسه فقد تألّن، أو خرج من ذاته ثم عاد وتصلح مع ذاته، أو رجع إلى ذاته. تصف فلسفة هيجل السيرورة التي انغمس فيها الروح في شكل الطبيعة الغريب عنه، والذي يعود إلى ذاته في الإنسان عبر التاريخ.

في نهاية هذه العودة إلى الداخل نجد الروح الذي أدرك ذاته، المطلق بوصفه «ماهية الماهية واللا-ماهية».

في الفلسفة يتعرف الروح إلى نفسه بوصفه ذاتاً وجوهراً: الذات التي تفكر بنفسها وبالعالم، تمتزج بجوهر العالم.

وهنا يجد ماهية الوجود والفكر، ذلك أن الجوهر هو الروح وقد فتحت بوصفه كلية واعية:

«إنه الحركة التي هي المعرفة - تحول هذا الذي بذاته إلى من أجل ذاته... موضوع المعرفة إلى وعي الذات... أي في المفهوم».

إن **النظام** ليس شكلاً معطى من الخارج بقدر ما هو تعبير عن توجه الكل الداخلي. وفيه يرى هيجل شكل التمثل الوحيد الممكن للحق في العلم:

«أن لا يكون الحق واقعياً إلا بوصفه نظاماً قد جرى التعبير عنه في التمثل الذي يصور المطلق روحاً... ما هو روحي هو الواقعي فعلاً... إنه في ذاته ولذاته».

لقد أراد هيجل من خلال عرضه العضوي للكل أن يتجاوز الثنائية الكانطية (الشيء في ذاته والظاهرة، الإيمان والمعرفة على سبيل المثال).

في حركة الروح لا يمكن الاستغناء عن أية مرحلة من (مراحل) التطور أو من التناقضات التي تبرز، ذلك أن هذه المراحل سيصار إلى رفعها داخل الكلية، فلا يمكنها التعبير عن الحقيقة إلا مجتمعة:

«إن الحق هو الكل، لكن الكل ليس إلا الماهية التي تكتمل بالتطور».

كمقدمة «لنسق العلم» أصدر هيجل عام ١٨٠٧ كتابه «فينومولوجيا الروح»، وقد اعتبره الجزء الأول في هذا النسق إلا أنه يشكل في الواقع ذروة النسق.

يشكل كتاب «فينومولوجيا الروح» معرفة تجربة الوعي وقد كتب هيجل لاحقاً:

«لقد تابعت تطور الوعي ومسيرته منذ التناقض الأول المباشر بينه وبين الموضوع وصولاً إلى المعرفة المطلقة».

إلى جانب المصادر الثقافية نهل **جورج ولهم فريدرش هيجل** (١٧٧٠-١٨٣١) من المدرسة التقوية الشفافية (جنوب ألمانيا) وهي اتجاه شديد التأثير بالغنوصية داخل المذهب البروتستانتي.

لا بد من الإشارة إلى هذا التأثير لنفهم «المثالية التأملية» ولتفسير الجدل بقضاياها الثلاث ولتحديد «الحقيقة كتحديد الكلية». وهذه جميعها من عناصر فلسفته.

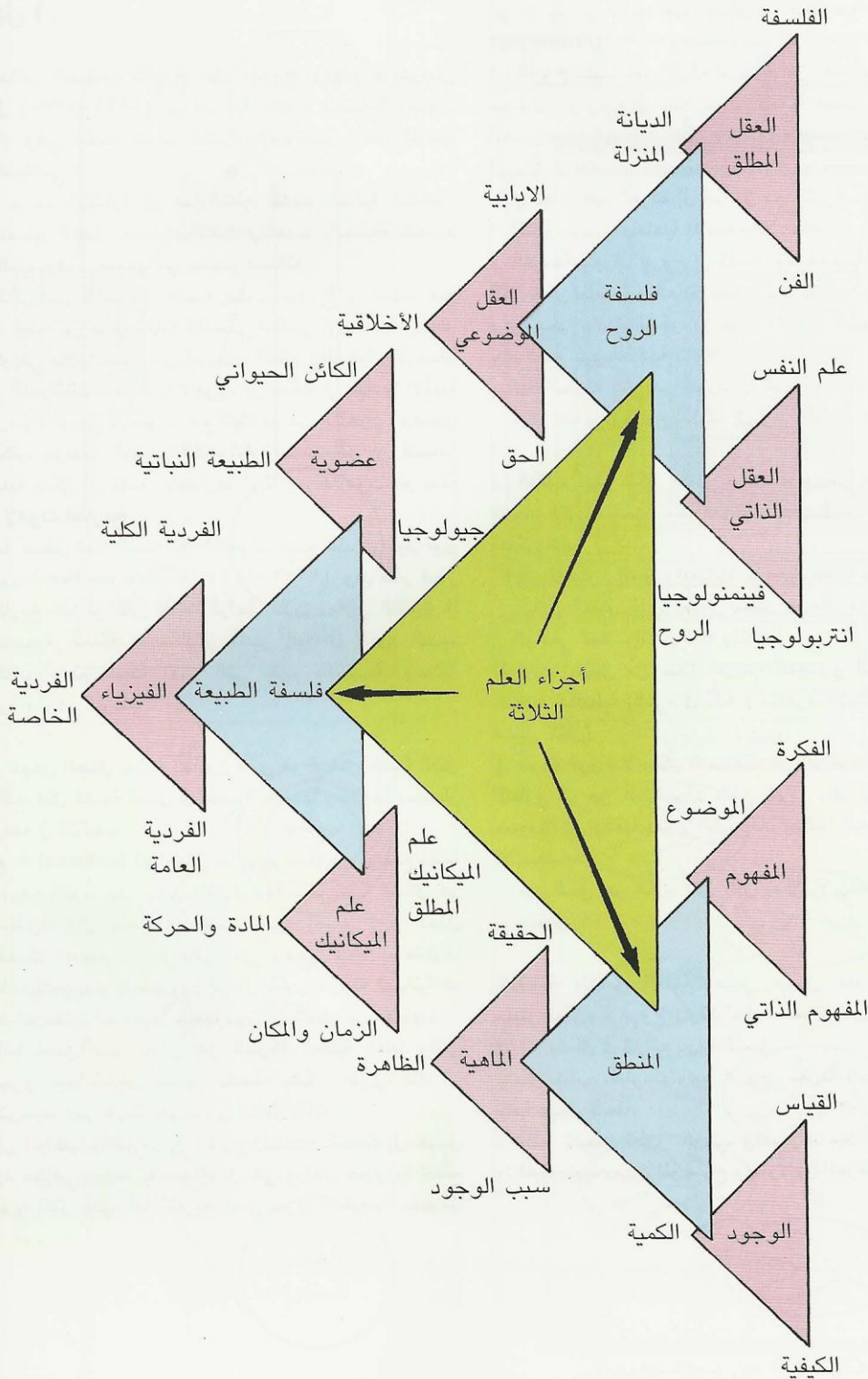
ثمة تأثير آخر لا بد من تلمسه عند روسو، الذي استمد منه أموراً عملية برزت في نظامه الفلسفي المتأخر. إلى جانب أرسطو والأوكيني يعتبر هيجل من أصحاب النظم الفلسفية، فأرسطو أرسى الماورائيات باعتبارها لاهوتاً، أي مبحثاً في المبادئ الإلهية الأولى، والأوكيني فيلسوف مع انطلاقه من اللاهوت. وهيجل لم يكتب مؤلفات الشباب اللاهوتية وحسب، بل إن فلسفته التأليفية يمكن أن تفسر باعتبارها نوعاً من اللاهوت. أو بدقة أكثر **لاهوت التاريخ**.

ثمة مدخل لهذا النمط من اللاهوت نجده عند يواكيم فون فيور (Joachim von Fiore) (١١٣٥-١٢٠٢). وقد فسّر فيور التاريخ كما لو كان تعاقباً لمراحل ثلاث توازي التثليث في المسيحية. مملكة الآب الذي أشير إليه في العهد القديم بالقانون. ثم مملكة الابن التي تقوم بالكنيسة. ومملكة الروح، وهي المرتقبة.

اعتبر هيجل **الجدل** بمثابة القانون الذي هو أساس طبيعة الفكر والواقع. فكل قضية تحمل في نفسها نقيضها وكلاهما سيصار إلى رفعه في التأليف.

«رفع» (aufheben) لها معنى مزدوج، «حقوق» و«وضع نهاية لـ» (رفع قانوناً على سبيل المثال). وما يرفع بهذا الشكل هو توسيط ما زال يحمل في نفسه تحديد أصله. يُبرز الجدل التناقضات (نهائي - لانهائي على سبيل المثال) باعتبارها لحظات التحول أو الصيرورة إلى كل تكون درجته النهائية قد تركت المرحلتين السالفتين خلفها دون أن تتخل عن دلالتها. «إننا نطلق اسم الجدل على الحركة العقلية العليا والتي يجري فيها تداخل حدود منفصلة بشكل عفوي، ذلك أن التوسيط ليس شيئاً آخر سوى التأمل بذاته».

ثم إن المواقف والظواهر في التاريخ ليست بالنسبة إلى هيجل مجرد مظاهر وجدت بالصدفة، بل هي مراحل ضرورية لتفتّح عضوي أكثر غنى. أما التاريخ الذي جرى استيعابه مفهوماً



«وحقيقتهما تكمن إذًا في حركة الاختفاء المباشر للواحد منهما في الآخر: الصيرورة».

عام ١٨١٧ أصدر هيجل كتابه «موسوعة العلوم الفلسفية». إنه **خطاظة النسق** لكامل الفلسفة، والبناء مقسم في أساسه إلى ثلاثيات (راجع اللوحة) وأجزاؤه الثلاثة هي:

- المنطق، علم الفكرة بذاتها ولذاتها،
- فلسفة الطبيعة، باعتبارها معرفة الفكرة في وجودها الآخر،
- فلسفة الروح، باعتبارها التفكير في الفكرة التي تعود لذاتها انطلاقًا من وجودها الآخر.

أما القسم الأخير فيعالج درجات ثلاثًا من علاقة الروح بذاته. الروح الذاتي الذي يقسم بدوره إلى درجات ثلاث:

- الخروج من الطبيعة لوجود تعيين مباشر (أنترولوجيا).
- وعي معارض لطبيعة معطاة (فينومولوجيا).
- علاقة مع تعييناته الخاصة (علم نفس).

وباعتباره روحًا موضوعيًا، يخرج من دائرته الذاتية ليشكل العالم الخارجي تبعًا لإرادته وليث فيها مضموناته الخاصة وهو يتمظهر بشكل قانون وأخلاق وأخلاقيات.

وباعتباره روحًا مطلقًا، فهو يكون نفسه في التماهي مع معرفته لذاته في الفن والدين والفلسفة مكتسبًا بذلك وفي الوقت نفسه الاستقلالية تجاه أشكال ظهوره المتناهية.

وفي برلين سنحت الفرصة لهيجل ليترك أثرًا سياسيًا عريضًا. وقد ترجم ذلك عمليًا في أعماله عن **فلسفة الحق** (١٨٢١) ظهر كتابه، مبادئ فلسفة الحق). والكتاب قد تجاوز تحديد عنوانه ليضم النسق كاملاً، خاصة فيما يتعلق بتحديد العقل العملي. إلا أن الكتاب قد اكتسب شهرة واسعة من خلال مقدمته، وقد ورد فيها عبارته التالية:

«كل ما هو عقلي هو واقعي، وكل ما هو واقعي هو عقلي».

وقد اعتبر هيجل فيلسوف الدولة البروسية الرسمي. كما اعتبرت صياغته أعلاه إعادة تقويم للنزعة السياسية المحافظة وتبريرًا فلسفيًا للحق الإلهي وإضفاء نوع من القداسة على النظام القائم.

فيما بعد أدخل هيجل على عباراته بعض التحديدات معتبرًا أن الواقعي لا يمثل التجريبي أو مجرد الصدفة لوجود مبعثر، بل تعني أيضًا الوجود في تماهيه مع مفهوم العقل. فلا الدولة البروسية ولا أية ظاهرة تاريخية أخرى يمكن اعتبارها عقلية، بل إن العبارة تصف الحاضر الأزلي الذي يكون حاضرًا دائمًا، وقد صُمِّمَ إليه (مرفوعًا) الماضي كله.

يبحث كتاب هيجل فينومولوجيا الروح في تتابع صور العلم منذ نشأته وصولًا إلى النقطة التي لا يسع الوعي بعدها أن يكمل. ذلك أن المفهوم سيتطابق مع الموضوع، والموضوع سيتطابق مع المفهوم. يقوم التفحص الذاتي للوعي الذي سيحتّم عليه أن يتبع قواعده الخاصة على السؤال المتعلق بالتطابق بين الموضوع والطريقة التي توجد فيها هذه الذات بالنسبة إلى الوعي.

يمر الطريق من الوعي إلى مفهوم العلم بالوعي الذاتي والعقل والروح والدين (راجع ص ١٥٦ لوحة A). أما المحرك لذلك فهو الجدل ونواته هي نفي كل موضوع وكل حالة من حالات الوعي.

«إن النسقية التي تُبنى بهذه الطريقة هي نسقية كاملة خاصة إذ يتم تجاوز التعارض بين الذات والموضوع... هذا التعارض الذي يميز الوعي الطبيعي بحيث يعرف الاثنان، الذات والموضوع باعتبارهما واحدًا لا تجزئة فيه، وبحيث يصار إلى بلوغ درجة يكون مضمون الوعي فيها مساوفاً لمعارفه عن الحقيقة» (H.F. Fulda).

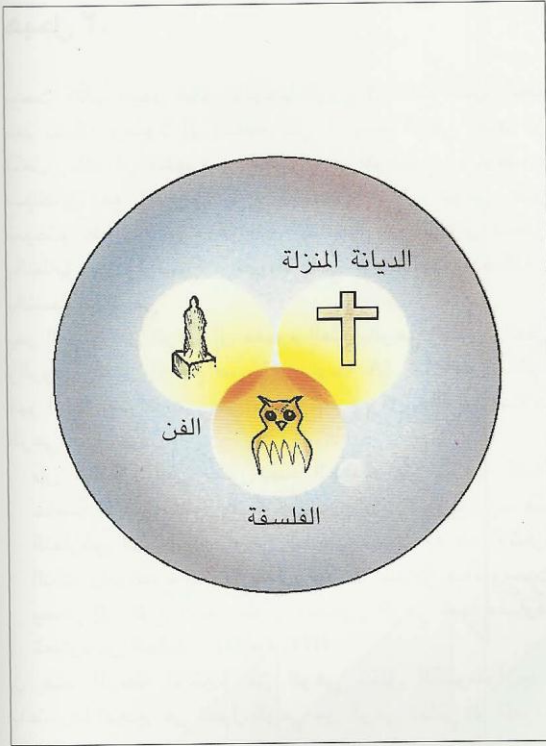
في هذه المرحلة الأخيرة من الوعي تخلق الفينومولوجيا، باعتبارها التعبير عن تحول الوعي من الوعي الذاتي إلى المعرفة المطلقة، شكلًا من المعرفة تمتلك المطلق بذاته.

يطلق هيجل على هذه المعرفة اسم «**المنطق**» (تحت عنوان علم المنطق ١٨١٢-١٨١٦). والمنطق هنا ليس مذهبًا شكليًا لقوانين الفكر يعبر عنه بالمفاهيم والأحكام والاستنتاجات بل «علم الفكرة المحض، أي الفكرة داخل العنصر المجرد من الفكر. إن الفكرة هي الحق في ذاته ولذاته. الوحدة المطلقة للمفهوم وللموضوعية».

والمنطق يزعم أن يكون «نظام العقل المحض» مملكة الفكرة المحضة التي هي الحقيقة. وهذا يعني،

«أن مضمونها هو تمثيل الله كما هو في ماهيته الأزلية قبل خلق الطبيعة وخلق روح متناو».

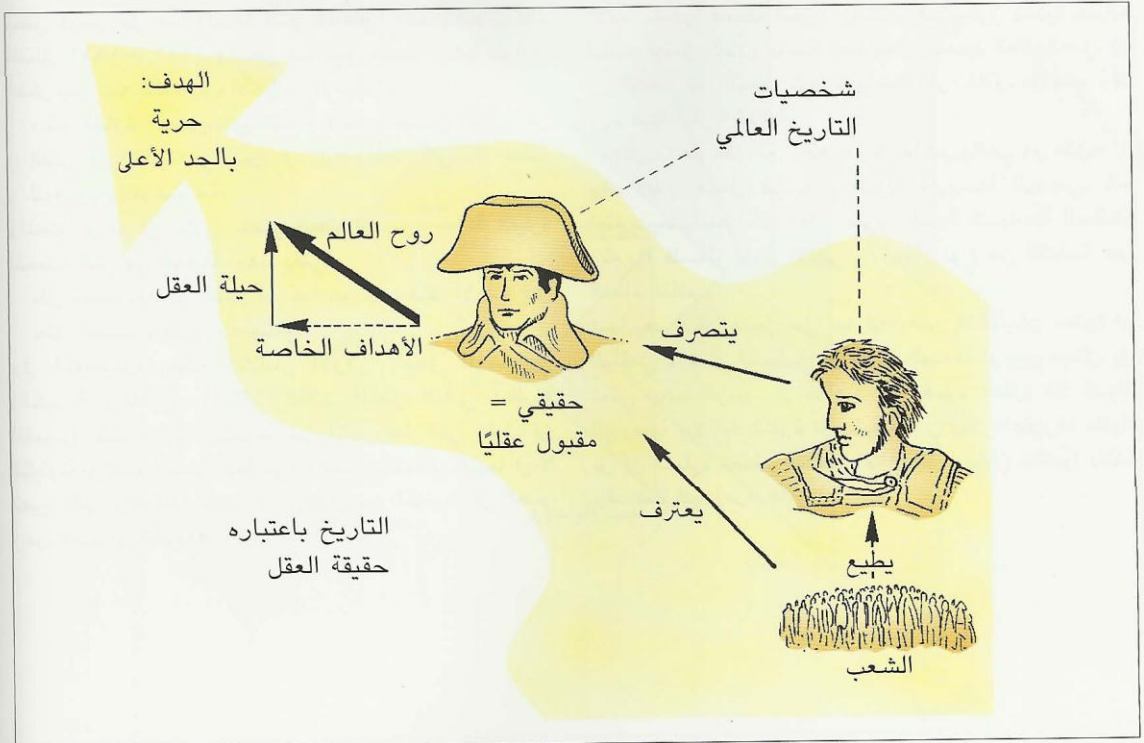
وفي التفاصيل، يعالج الكتابان الأولان المنطق الموضوعي (الكيونة والماهية)، والكتاب الثالث المنطق الذاتي (نظرية المفهوم). تبدأ نظرية الكيونة من الأطروحة التي تقول إن الكيونة والعدم المحض هما شيء واحد، وذلك أن كليهما في لا تعيين كلي. والحقيقة تكمن في الانتقال من الكيونة إلى العدم، ومن العدم إلى الكيونة.



B مظهرات الروح المطلق



A حول فينومنولوجيا الروح



C حول فلسفة التاريخ عند هيجل

أفضل ما فُعل».

ومع ذلك فهم يتوهمون إذ يعتقدون أنهم لا يتبعون إلا غاياتهم أما في الواقع فإن حيلة العقل قد استخدمتهم تحقيقاً لغايات كلية.

إنهم ليسوا إلا منفذي أعمال الروح الكلي، فلا يرتبط الأمر بتحقيق سعادة الفرد، إن مسيرة الروح الكلي عبر التاريخ لا بد لها أن تدوس على العديد من الأزهار.

«إن التاريخ الكلي ليس مكاناً للسعادة وإن أوقات السعادة فيه ليست إلا صفحات فارغة».

أما **علم الجمال** عند هيجل فقد رأى في الفن ظهوراً للمطلق تحت شكل الحدس.

«إن الجمال الفني هو الوسط بين الحسي باعتباره حسياً والفكرة المحضة».

ومن طبيعة الفني أن يعبر عن نفسه عبر وجود موضوعي. إن ماهية الدين الأصلية أن تزداد قتامة في الطقوس وفي العقيدة. وبالمقابل فإن جوهر الفن يمكن أن يتفتح في الموضوعة بشكل أكثر صفاء وأكثر كمالاً.

بلغت **فلسفة الدين** عند هيجل أوجها في عبارته:

«يتطابق مضمون الديانة المسيحية، باعتباره أعلى مرحلة من مراحل تطور الدين بشكل عام، كلياً مع مضمون الفلسفة الحققة».

والفلسفة هي البرهان على حقيقة كون الله حباً وروحاً وجوهرًا وذاتاً وسيرورة تعود إلى ذاتها بشكل أزلي.

والإنسان لا يعترف الله إلا بقدر ما يتعرف الله في الإنسان إلى ذاته.

وهذه تعتبر معرفة المعرفة، وعي الله لذاته في الوعي اللامتناهي. فالحلم الإلهي الغنوصي عند هيجل يماهي المعرفة الإنسانية مع اكتمال حقيقة الله. وهذا هو أقصى طموح يمكن أن ترتفع إليه الفلسفة.

لاقت أعمال هيجل في القرن التاسع عشر خاصة أثراً بالغاً. إذ ساهمت صعوبتها بإعطائها هامشاً عريضاً لتأويلها: من القول بالتاليه المثالي إلى الإلحاد المادي. وتبعاً لذلك توزعت فلسفته إلى معسكرين: الهيجلية اليمينية والهيجلية اليسارية. وفي الماركسية أصبح الديالكتيك منهجاً لشرح السيرورات الاجتماعية والاقتصادية والتاريخية. ثم إن نقد الهيجلية قد أصبح فيما بعد وبالنسبة إلى العديد من الفلاسفة (كيركغارد على سبيل المثال)، قوة دافعة في التأكيد على أفكارهم الخاصة بهم.

تتنمي فلسفة الحق إلى دائرة الروح الموضوعي، وتنقسم إلى أقسام ثلاثة:

- الحق المجرد، كشكل وجود خارجي وموضوعي يعطى للإرادة الحرة.
- الأخلاق، باعتبارها حالة روح ذاتي وداخلي.
- والأخلاقية، باعتبارها وحدة الدائرتين الموضوعية والذاتية، والتي تأخذ شكل مؤسسات ثلاث: العائلة والمجتمع المدني والدولة.

والدولة بالنسبة إلى هيجل هي «حقيقة الحرية العينية» وهي تتضمن وحدة الفردي مع العام:

«إن لمبدأ الدول الحديثة تلك القوة الهائلة وذلك العمق بحيث يدع مبدأ الذاتية يتحقق وصولاً إلى حد استقلالية الخصوصية الفردية وإلى إعادته في الوقت نفسه إلى الوحدة الجوهرية بما يتيح له الاحتفاظ بها في ذاته».

يرى هيجل أن مهمة الفلسفة تكمن في إحاطتها لعصرها بأفكار، وبقدرتها على التعبير عن الحاضر. وقد ختم كتابه لفلسفة الحق بالجملة الشهيرة التالية:

«حين ترسم الفلسفة (لونها) الرمادي على (لون) رمادي فإن أحد أشكال الحياة يكون قد بدأ يصبح هرماً، ولا يمكن أن يستعيد شبابه برمادي على رمادي، بل سيعرف أن بومة مينرفا لا تبدأ طيرانها إلا مع سقوط الليل».

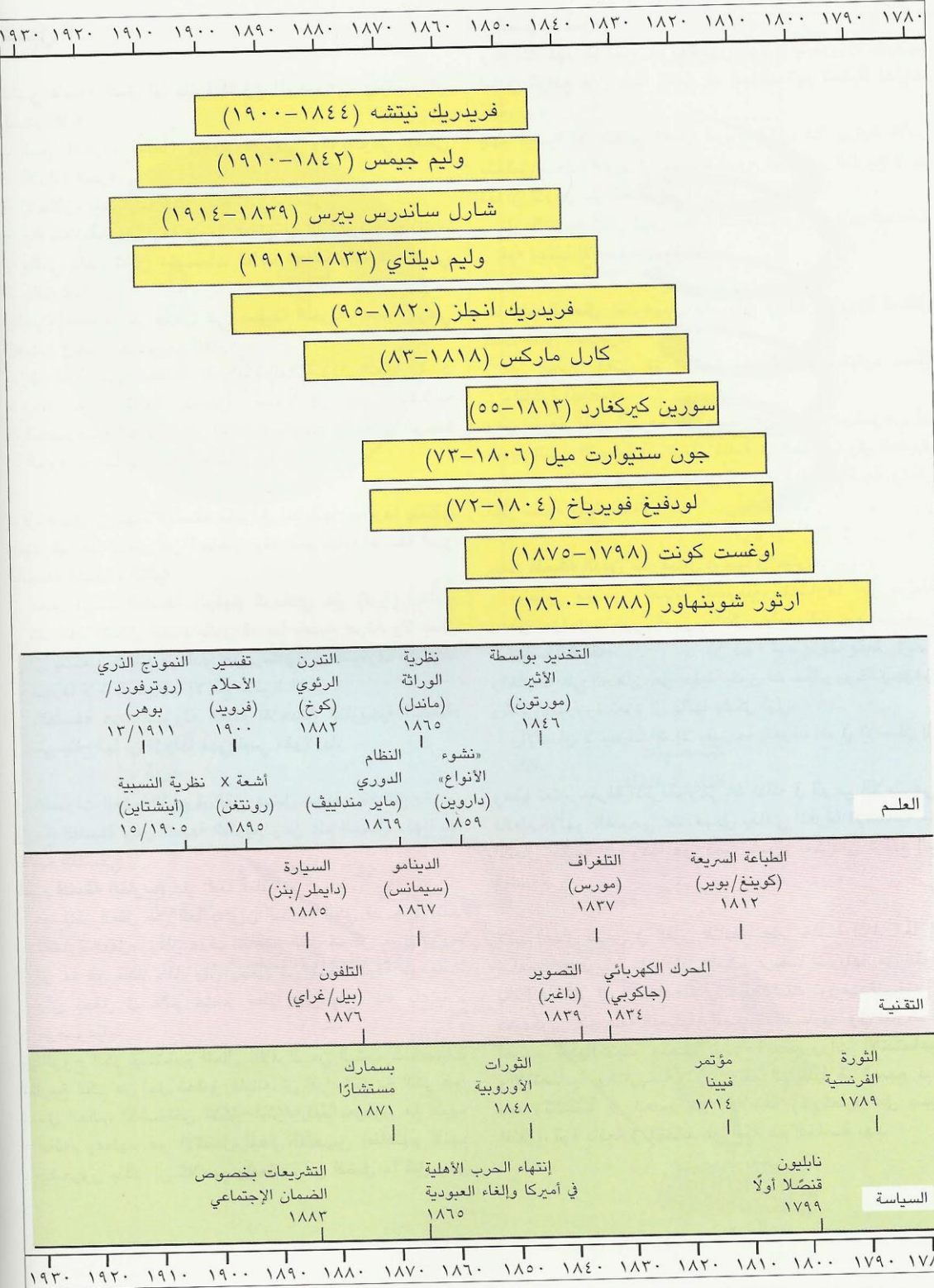
إن الفلسفة هي المسؤولة العالمة للأحداث التاريخية المكتملة، وحتى يتاح لها أن تؤولها فهي تبني مقولاتها.

في السنوات العشر الأخيرة، ألقى هيجل محاضراته الكبيرة عن تاريخ الفلسفة وعن فلسفة التاريخ وعن علم الجمال منهجاً بها نظامه الفلسفي.

تقوم **فلسفة التاريخ** على المبدأ التالي:

«يسيطر العقل على العالم، وإن التاريخ الكلي قد جرى تبعاً لإشارة العقل». و«إن هدف التاريخ الكلي هو أن يصل الروح إلى ما هو قائم حقاً، وأن يجعل من هذه المعرفة موضوعاً وأن يحقق في عالم حاضر فعلياً وأن يعبر عنه باعتباره موضوعاً».

إن الروح الكلي يستخدم أفعال «الأفراد من البشر» شخصيات التاريخ الكلي من أجل تحقيق غاياته، إن أفراد التاريخ الكلي هم: «في العالم، الأشخاص الأكثر تأثراً، إنهم يعرفون ما عليهم فعله، وفعلهم هو الأفضل. وعلى الآخرين إطاعتهم لأنهم يشعرون بذلك. إن كلامهم وأفعالهم من أفضل ما قيل ومن



نظرة عامة.

مختلفة، فيما عليهم تغييره». وفي الدانمارك وجه سورين كيركغارد هجومه ضد الفراغ الوجودي للفكر المجرد، في حين أنه كان يعني هيجل بالدرجة الأولى.

«ما هو الفكر المجرد؟ إنه الفكر الذي لا نجد فيه مفكرين... ما هو الفكر الموضوعي؟ إنه الفكر الذي نجد فيه مفكرًا... في هذا الفكر يعطي الوجود المفكر الموجود الفكرة والزمان والمكان».

أعطى دفاع كيركغارد عن الذات الموضوعية أساسًا لكل فكر، بدل اعتبارها جزءًا ذاتيًا في الكل المجرد، دفعة حاسمة لنشوء الفكر الوجودي في القرن العشرين.

أما أرتور شوبنهاور فقد اعتبر أن العالم لا يتأسس على مبدأ عقلائي، بل على الإرادة باعتبارها دفعة أعمى ولا عقل فيها. أما الظواهر فليست إلا موضعات هذه الإرادة، إنها ثمرة جهدها الثابت.

دفع تطور **علوم الطبيعة** في القرن التاسع عشر العديد من الفلاسفة إلى محاولة إعادة تأسيس الفلسفة، أملين أن تحذو الفلسفة حذو العلوم في الاستفادة من منهجيات العلوم الطبيعية.

وهذا ما شرحه فرانز برنتانو (١٨٣٨-١٩١٧) بقوله:

«إن منهجية الفلسفة الحقة ليست شيئًا آخر يختلف عن منهجية العلوم الطبيعية».

أما الوضعية (كونت) فقد اعتبرت أن تقدم الإنسانية يجب أن يقوم على رفع الفكر إلى المستوى الوضعي، أي العلمي.

إلا أن خصوصية العلوم العقلية قد جرى التأكيد عليها من قبل المدرسة التاريخية ولا سيما من قبل وليم ديلتاي. إذ حاول ديلتاي من خلال تطوير منهجية خاصة بالعلوم العقلية أن يؤمن لها أساسًا مستقلًا تجاه علوم الطبيعة. حيث أعاد التأكيد على تاريخانية كل خلق بشري مميزًا بذلك وبوضوح عما يحصل في الطبيعة.

وجدت الاشتراكية العلمية أساسها النظري في أعمال كل من كارل ماركس وفريدريك أنجلز اعتمادًا منهما على منهجية نقدية تناولت فلسفة هيجل والاقتصاد الكلاسيكي والاشتراكية الأولى. طور ماركس تحليلًا شاملاً جدليًا وماديًا تناول المجتمع وسير التاريخ انطلاقًا من الشروط الاقتصادية.

أخضع فريدريك نيتشه القيم الأخلاقية التقليدية لنقد حاد كاشفًا عن مسبباتها الخفية. أما أعماله المتأخرة فقد دشت الرؤية لعصر جديد يقوم على قلب كل القيم وعلى التبشير بقدوم «الإنسان الأعلى».

غالبًا ما اعتبر القرن **التاسع عشر** بمثابة مرحلة انتقالية من العصر الحديث إلى العالم المعاصر. ينطبق هذا بشكل خاص على تاريخ الفلسفة. فالخيوط المفهومية التي حكمت في القرن التاسع عشر كانت أيضًا جزءًا من لحمة التأمل المعاصر.

أرخت نتائج الثورة الفرنسية بظلالها على **المناخ السياسي**. واللافات كان شيوع الأفكار المطالبة بحق تقرير الشعوب لمصيرها والتعبير عن التطلع لبسط سيادة الدول - القومية. أما الليبرالية فقد عبرت عن مبدأ سيادة العقل وتحقيق الحرية الفردية (حقوق الإنسان)، وعن التطلع إلى اقتصاد حر.

أما الاشتراكية فقد تصدت للنظام الاجتماعي الرأسمالي، باحثة عن نظام اجتماعي وعن نظام ملكية يضمن الرفاهية والمساواة في الحقوق وبخاصة للطبقات الاجتماعية الضعيفة.

لعب **التقدم التقني** والتقدم في مجال **علوم الطبيعة** دورًا حاسمًا في التأثير على المناخ الثقافي لهذا العصر. واستنادًا إلى هذا التقدم راجت الاعتقادات المتفائلة، بل الطوباوية، إذ ذهبت إلى حد الاعتقاد بقدرة الإنسان على تغيير العالم.

مثالًا على ذلك نسوق صورة المهندس الذي حوّل العلم النظري إلى ممارسة عملية.

أوصلت الإمكانات التقنية الجديدة، وفي انكلترا أولًا، إلى ما يعرف بالثورة الصناعية.

وقد أدت هذه الثورة إلى بروز طبقات اجتماعية، طبقة أصحاب العمل وطبقة البروليتاريا.

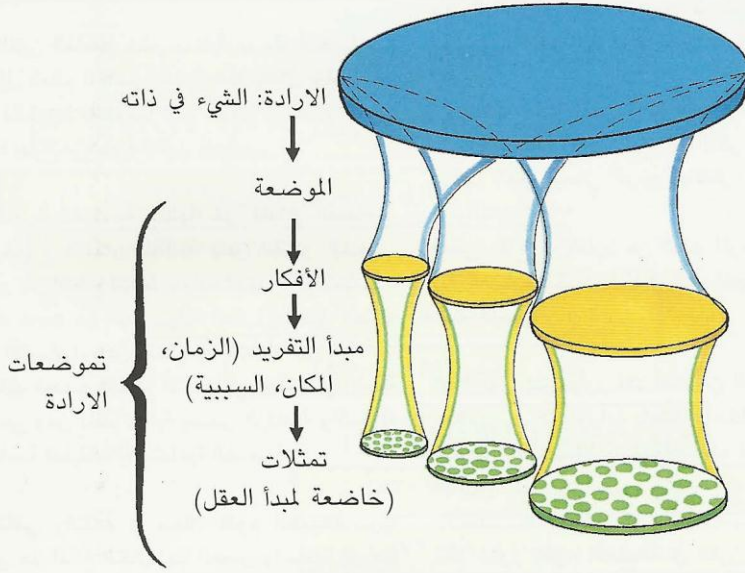
دفع ارتفاع مستوى الحياة وترافقه في هذه الفترة مع زيادة بؤس العمال، في مجال الصناعة الناجم عن تدني الرواتب وازدياد ساعات العمل، إلى حدوث توتر اجتماعي كبير.

إلا أن صورة الإنسان قد شهدت تبدلًا واضحًا، خاصة بعد أعمال كل من شارل داروين (أصل الأنواع ١٨٥٩)، الذي أبرز تطور كل الكائنات الحية. وسيغموند فرويد (تفسير الأحلام ١٩٠٠)، الذي أشار إلى المحركات اللاوعية في حياة البشر.

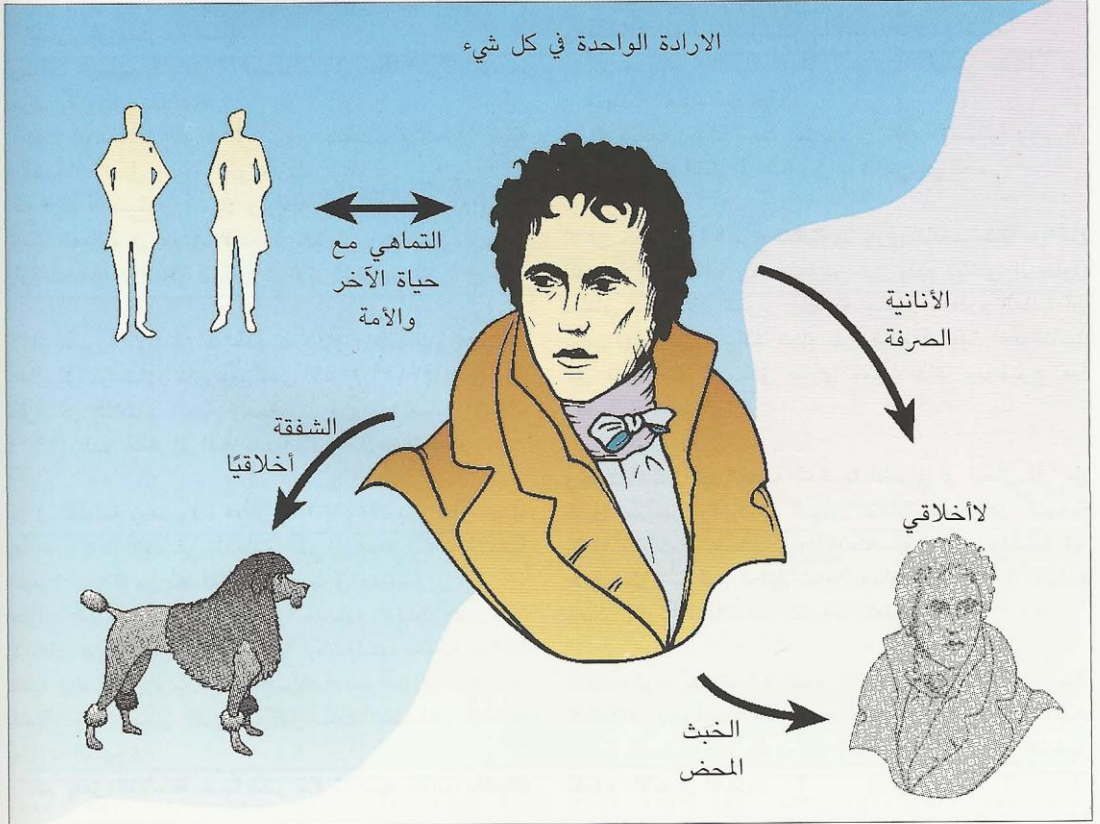
أما في الفلسفة وبعد وفاة هيجل (١٨٣١) فقد برز تيار مضاد يعارض البناء الفلسفي الصارم الذي أوجدته المثالية الألمانية محاولًا انطلاقًا من **نقد المثالية** فتح طرق جديدة.

حاولت الهيكلية اليسارية (ومن ضمنهم لودفيك فويرباخ) الابتعاد عن فلسفة هيجل الدينية والسياسية متبنية مواقف نقدية إزاء الدين وليبرالية في السياسة، مع ميل واضح نحو المادية. وقد لخص كارل ماركس نقده للفلسفات السابقة بعبارة الشهيرة.

«لم يفعل الفلاسفة شيئًا أكثر من تأويلهم للعالم بأشكال



A العالم ارادة وتمثلاً



B الشفقة أساساً للأخلاق

تمتلك الأفكار شكل الموضوعة بالنسبة إلى الذات دون أن تخضع لمبدأ العقل، إنها الأشكال الأزلية وغير الخاضعة للتحويل لكل الظواهر والتي في كثرتها تنأت من الأفكار عبر مبدأ التفريد من خلال المكان والزمان.

إن تأمل الأفكار ليس ممكناً إلا عبر تخطي خالٍ من كل مصلحة، فيه تتخلص الذات من فرديتها وتذوب في الموضوع. إن نمط المعرفة هذا هو في أصل الفن.

وبالفعل فإن للعبقرية القدرة على الانحلال في الأفكار وأن تخلق انطلاقاً من هناك عملها؛ في هذا الإطار تحتل الموسيقى موقعاً مميزاً. فهي ليست نسخة عن الفكرة بل هي التعبير عن الإرادة بالذات.

تقوم أسس **الأخلاقية** عند شوبنهاور على التمييز بين السمات التجريبية والعقلية. فالسمة العقلية في الإنسان هي تموضع حر لإرادة ما، وهي تحدد النمط الذي يتغير في الفرد. وعلى أساس هذه السمات المعطاة توصل التأثيرات الخارجية إلى دوافع مختلفة، تكون التصرفات نابعة عنها بالضرورة. وفي هذا الإطار تظهر السمة التجريبية، غير الحرة، ذلك أنها تخضع لقوانين الظواهر الطبيعية.

والإنسان لا يتصرف بحيث يعرف ثم يريد، بل بحيث يعرف ما يريد.

وبقدر ما تعتبر أعمال الإنسان نابعة من سماته بالضرورة، فإن وضع قوانين أخلاقية بالنسبة إلى شوبنهاور يصبح دون معنى. ولذلك فهو يكتفي بوصف ما يجب اعتباره أخلاقياً. إن الشفقة هي أساس الأخلاق.

يقوم ذلك على فكرة أن جميع الكائنات نابعة من الإرادة الوحيدة. وهي بذلك متساوية في داخليتها.

في الآخر أرى نفسي، وفي ألم الآخرين أدرك الألم الخاص بي. انطلاقاً من هذا التماهي يصبح خير الآخرين أساسياً وبيوازي الخير الخاص بي.

لا ينطبق ذلك على البشر فقط، بل على كل الكائنات الحية. وبقدر ما يزداد الإنسان وعياً بالحياة بقدر ذلك يدرك أن كل حياة هي **ألم**. والإرادة تنزع إلى الاكتفاء والاكتمال، وكلاهما لا يمكن تحقيقه في العالم:

لا وجود لاكتفاء يدوم، والجهد لا يجد نهايته في أي هدف. إن مقياس العالم لا يمكن استيفائه وهو يزداد مع الوعي فقط. في التأمل الفني للأفكار تجد الإرادة سكونية عابرة. انطلاقاً من هذه المعرفة نصل إلى موقفين من الحياة.

في التأكيد على الإرادة يُقبل الإنسان على الحياة كما هي عارفاً بكل الأسباب مؤكداً سير حياته مع كل ما جرى وما سيجري. في نفي الإرادة يصار إلى تجاوز الألم عبر إخماد الدافع الحيوي. وهذا هو الطريق الذي اختطه، بحسب شوبنهاور، الشُّكَّ الهنود والمسيحيون.

أبرز **أرثور شوبنهاور** (١٧٨٨-١٨٦٠)، في كتابه الأساسي «العالم إرادة وتمثلاً»، فلسفة متكاملة تقوم على ميتافيزيقا الإرادة. أما الدافع لفلسفته فقد وجده في أفلاطون وكانط والأوبانيشاد الهندية.

انطلق شوبنهاور مستلهماً كانط من مبدأ الماقبلية معتبراً أن العالم الذي يحيط بالذات العارفة ليس معطى لها إلا باعتباره ظاهرة بسيطة، أي ليس كما هو بل بالكيفية التي تنظمها الذات انطلاقاً من قواها التصورية.

«إن العالم هو تمثلي»

إن القسمة إلى ذات وإلى موضوع هي شكل كل معرفة: والموضوعات ليست معطاة إلا بقدر ما هي مشروطة من قبل الذات.

تظهر التمثلات في المكان والزمان «وتخضع لمبدأ العقل»، وبموجبه ترابط التصورات جميعها بقانون معين؛ إلا أن شكل هذا الترابط يمكن أن يتحدد ما قبلًا. وبهذه الطريقة تصبح التجربة ممكنة ويصبح العلم ممكناً أيضاً.

إلا أن التصورات لا تشكل سوى الجانب الخارجي من العالم في حين أن الماهية الداخلية تظهر في تجربة الذات الداخلية، إننا نختر جسدنا بطريقة مزدوجة:

«باعتباره موضوعاً (تمثلاً) وباعتباره **إرادة**».

إن التعبيرات الجسدية ليست شيئاً آخر سوى أفعال إرادة متموضعة. أضف إلى ذلك أنه بإمكاننا أن نفترض أن هذه العلاقة الأساسية هي نفسها أيضاً بالنسبة إلى كل التصورات الأخرى، أما ماهيتها الداخلية فليست شيئاً آخر سوى الإرادة. إن الظواهر جميعها ليست سوى تموضعات الإرادة الواحدة التي هي أساس العالم باعتباره «شيء في ذاته» غير القابل للمعرفة.

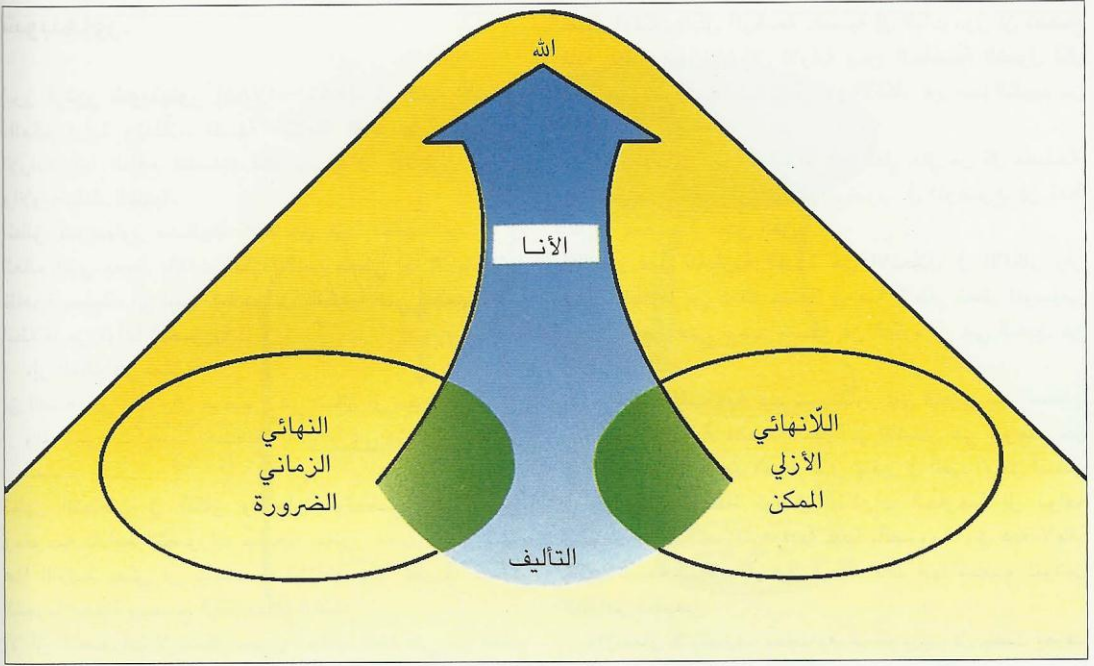
هذه الإرادة هي دفعٌ أعمى ولا عقل فيه.

والإرادة هذه لا تتوقف أبداً، بل تجهد باستمرار لاكتساب شكل ما. وبما أنها لا تصادف إلا نفسها في جهدها للتشكل، فهي إذاً في صراع مستمر مع ذاتها. انطلاقاً من هذا الصراع الداخلي انبثقت سلسلة تموضعات الإرادة.

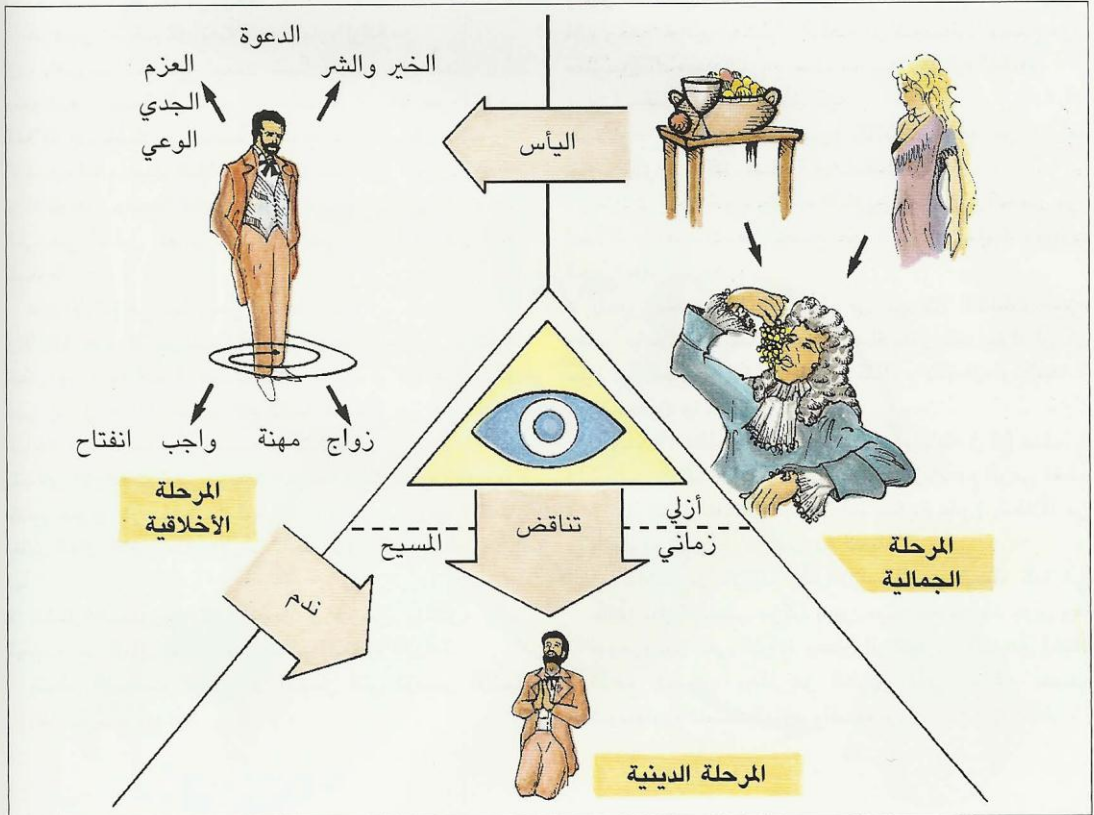
تتمظهر الإرادة في أدنى درجات الطبيعة بشكل القوى الطبيعية، كدفع حيوي، غريزة حب البقاء، وغريزة جنسية. وعند الإنسان يظهر العقل الذي تخلقه الإرادة، العمياء في ذاتها، باعتباره أداة لها.

لا تشكل التصورات التي تظهر في الزمان والمكان، والتي تخضع لمبدأ العقل سوى التموضعات المباشرة للإرادة.

يتحقق التموضع المباشر في **الأفكار** التي تؤسس الأشياء الفردية كنموذج لها.



A الأنا



B مراحل الوجود

الحالة باليأس واصفًا في مؤلفه مختلف أشكال رفض الإنسان أن يكون ذاته.

وبما أن الإنسان لم يخلق نفسه باعتباره تأليفاً، بل هو من الله فإن سوء التفاهم هذا يجب أن يوضع في منظور العلاقة بالله. وهذا هو بالضبط تحديد الخطيئة. أن لا يريد (الإنسان) أن يكون ذاته أمام الله.

يصف كيركغارد مسيرة الفرد نحو الإيمان حيث يستند الإنسان بطريقة شفافة إلى القوة التي أوجدته، محدداً مختلف مراحل الوجود (فهو إما كذا وإما كذا...).

في المرحلة الجمالية يعيش الإنسان في المباشرة، أي إنه لم يختر نفسه بعد كأننا أو كذات. فهو يعيش من الخارج وفي الخارج في الحسي ومن الحسي تبعاً لشعار: «يجب أن نتذوق الحياة».

ومثال ذلك دون جوان.

وبما أن الإنسان في تحقيقه لهذا الشكل من الحياة يظل عالاً على الخارج، أي لما ليس له عليه سلطة، فإن الشعور الأساسي في الوجود الفني سيبدو وإن بشكل غير معنٍ شعوراً باليأس، انطلاقاً من فكرة أن شروط هذا الوجود قد تنزع عنه. تتحقق القفزة إلى المرحلة الأخلاقية حين يختار الإنسان نفسه في اليأس:

«... وبما أنه لا يمكنني أن أختار إطلاقاً إلا ذاتي، فإن هذا الخيار المطلق لذاتي هو ما يشكل حريتي. بهذا العمل فقط أكون قد طرحت الفارق المطلق الذي يفصل بين الخير والشر».

إن الوجود الأخلاقي قد اختار نفسه باعتباره وجود ذات وهو قد اكتسب بذلك الاستقلالية تجاه الوجود (الكيونية). فالوجود الأخلاقي هو ذات (فاعلة) الاختيار، وبهذا الوجود تكتسب الحياة التواصل والجدية.

ومع ذلك لا تستطيع هذه المرحلة أن توصل إلى الاكتمال الكلي. ذلك أن

الإنسان (في هذه المرحلة) سيكتشف من خلال إمكانية الوقوع في الخطأ أنه لا يمتلك شروط حياة أخلاقية مثالية، لأن فكرة الخطيئة هي التي تسيطر عليه.

هذا ما يقود إلى المرحلة الدينية. فالإنسان الذي يعرف نفسه بالخاطئ، يفهم أنه ليس باستطاعته أن يتحرر بمفرده من الخطيئة. فإله، والله وحده هو الذي يقدم له إمكانية العبور إلى الحقيقة:

إن مضمون الإيمان هو المفارقة التي بموجبها يأتي الأزلي في الزمان. أي أن الله قد صار إنساناً.

وبما أنه قد توجب أن يأتي الإله إلى البشر ليعطيهم الحقيقة، فإن ذلك يعتبر برهاناً على عدم قدرة الإنسان على أن يصل بمفرده إلى الحقيقة، بل عليه أن يتلقى شرط ذلك من الله. فبالإيمان يتأسس الإنسان، دون تحفظ، في الله.

يجب تصنيف سورين كيركغارد (١٨١٣-٥٥) بين المفكرين الأكثر عناداً في القرن التاسع عشر. وقد تعرضت كتاباته (صدر بعضها باسم مستعار) التي وضعها بأسلوب شخصي جداً، للمسائل الأدبية والتحليلات النفسية وللنقاشات اللاهوتية. أما نتاجه في معظمه فقد امتاز بإحالة إلى خلفية تتعلق بسيرته الشخصية مقدماً وجهات النظر الدينية (المسيحية) جاعلاً من مسألة الإيمان أمراً حاسماً. وقد كان لتحليلاته لأشكال الوجود الإنساني تأثيرات هامة على الفلسفة الوجودية في القرن العشرين.

طرح كيركغارد السؤال الحاسم التالي:

كيف يمكن لي، باعتباري ذاتاً موجودة، أن أقيم علاقة مع الله؟

من أجل ذلك لا بد أولاً من فهم الشروط العينية لوجود الفرد، أي بعبارة أخرى «أن أفهم نفسي في الوجود». وهذا تحديداً على ما يقول كيركغارد هو ما استتبعته الفلسفة المثالية الألمانية (بخاصة هيجل) من تفكيرها بخلقها لنمط «المفكر المجرد»:

«ونظراً إلى وقوع الفكر المجرد ضمن وجهة نظر الأزلية (Sub specie aeternitatis) فإنه لا يأخذ العيني بالاعتبار ولا الزمني ولا الصيرورة الخاصة بالوجود ولا أيضاً بالشقاء الذي يعانيه الموجود...».

وطالما أن المفكر المجرد هو بذاته وجود عيني أيضاً، فإنه يتحول إلى «شخصية هزلية» إن لم يعترف بأساس وجوده هذا وبأساس تفكيره:

فهو نفسه وأفكاره ستحول إلى أصنام. ومن الأجدى، خلافاً لذلك، أن يتحول ذاتياً أي «... أن تتعلق المعرفة بالذات العارفة والتي هي موجودة بالضرورة. ذلك أن الحقيقة الواقعية الخاصة، أنها حقيقة أن يكون هناك. والحقيقة هذه هي مصلحته المطلقة».

وإذا كان الوجود الإنساني قد أصبح بذلك ضمن مركز التأويل الفلسفي، فإن السؤال الذي يطرح حينها هو: ما هو الإنسان؟

«الإنسان هو تأليف بين اللانهائي والنهائي، بين الزمني والأزلي، بين الحرية والضرورة. باختصار، إنه تأليف. تأليف وعلاقة بين شيئين».

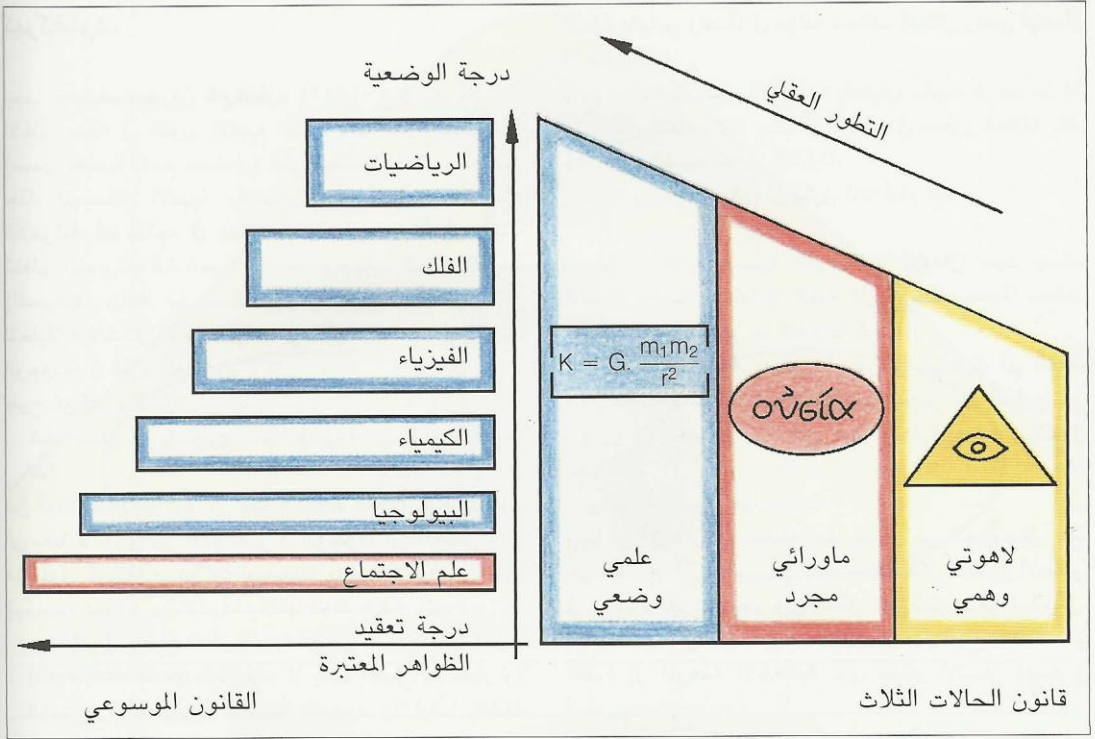
ومع ذلك فهو ليس ذاتاً بعد لأن:

«الذات هي علاقة تعود إلى نفسها، أو أنها تلك الخاصية التي تملكها العلاقة بالعودة إلى نفسها».

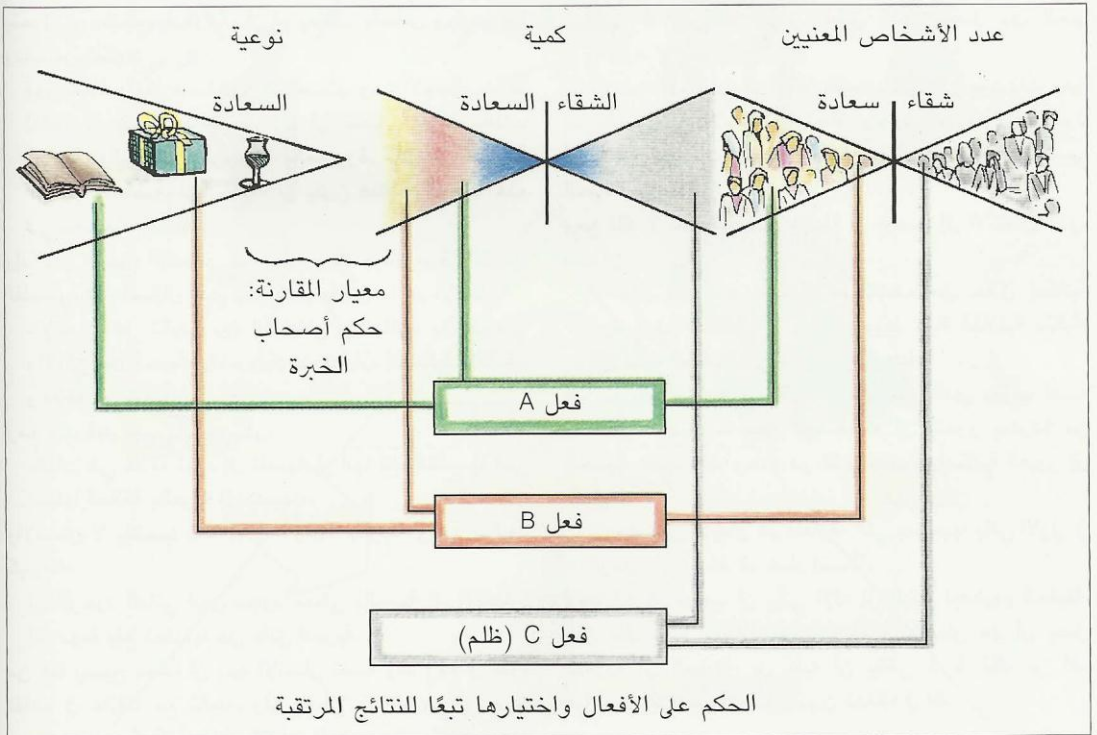
والإنسان لا يكتسب ذاته إلا إذا ارتبط بطريقة واعية بتأليف كيونته.

إن الوجود الذاتي ليس مجرد معطى بالنسبة إلى الإنسان؛ إنه مهمة يقع تحقيقها على عاتق الحرية.

من هنا يصبح ممكناً أن يجد الإنسان نفسه وقد وقع في سوء تفاهم في علاقته مع تأليفه، وأن يخطئ ذاته بوعي أو بدون وعي. يصف كيركغارد في كتابه «المرض حتى الموت» هذه



A أوغست كونت



B ميل: النفعية

الوضعية.

أما الديانة الوضعية التي أعلنها كونت فيما بعد فقد أرساها على حب الإنسانية باعتبارها كائنًا أعلى معبرًا عن ذلك باستخدامه تعبير «الغيرية».

تأثر جون **ستيوارت ميل** (١٨٠٦-١٨٧٣) بأفكار أوغست كونت وبأفكار والده جيمس ميل وبالأخلاق النفعية التي قال بها **جيمس بنتام** (١٧٢٨-١٨٣٢) مطوّرًا نظرياتهم بطريقة نقدية.

اعتقد ميل في كتابه «نظام المنطق الاستقرائي والاستنباطي»، أنه قد أسس منهجية عامة وموحدة صالحة بالنسبة إلى كل العلوم. فالمنطق الاستقرائي الذي طوره لهذا الغرض والذي يستند إلى تحليل سلسلة من الأحداث المعطاة عبر التجربة والتي تعيد نفسها بشكل منتظم يؤدي إلى استنتاج قوانين عامة. وبالنسبة إليه أيضًا فإن المنطق الاستقرائي هو أساس ما نسميه بالعلوم الاستنباطية (الرياضيات والمنطق الصوري).

فمن أجل وحدة المنهج يجب ألا نطبق حتى بالنسبة إلى العلوم العقلية إلا توصيفات القوانين السببية.

فيما يخص تحليلاته اللغوية، من اللافت أن نميز بين التعيين (الموضوعات المشار إليها في التعبير)، وبين الإحياء (معنى) إحياء العبارات (على سبيل المثال، فرس قتال، وفرس نحيل فيما يخص الحصان).

دافع ميل في كتابه «النفعية»، عن هذا الشكل من الأخلاق تجاه مننقديه، معتبرًا أن هدف **النفعية** هو

تحقيق «أكبر قدر ممكن من السعادة لأكبر عدد ممكن من الأشخاص».

وكما ينزع كل فرد بطبيعته إلى تحقيق السعادة الفردية، فإن سعادة الكل هي أيضًا لصالح مجموع الناس. إن الاستقامة الأخلاقية الملازمة لفعل ما، يجب أن تقاس بالنسبة إلى التبعات التي تترتب عليه.

إن المقياس الذي يتم التقييم بموجبه هو ارتفاع معدل السعادة (اللذة) وتناقص الشقاء (الألم) عند الذين تطالهم نتائج هذا الفعل.

خلافًا لبنتام أشار ميل إلى عدم أخذ كمية السعادة بعين الاعتبار فقط، بل يجب النظر إلى الكيفية أيضًا، فليس لهذه الحالات القيمة نفسها.

إن المعيار الذي يسمح بالمقارنة بين الكم والكيف هو الحكم الذي يطلقه من هم الأقدر على المقارنة بناءً على خبرتهم.

دافع ميل في كتابه «عن الحرية» عن الحرية الفردية وعن التعددية الاجتماعية إزاء طغيان العامة والرأي العام، مميّزًا بين الأفعال التي تنسب أساسًا إلى الذات وتلك التي تنسب أساسًا إلى الآخرين. وهذه الأخيرة

تجد حدودها في حرية الآخرين، وهنا فقط يمكن أن يعتبر تدخل الدولة ضروريًا.

أما حرية الرأي وحرية التعبير فيجب عدم إخضاعهما لأي تحديد.

أرسى **أوغست كونت** (١٧٩٨-١٨٥٧) في كتابه «محاضرات في الفلسفة الوضعية» **النظام الوضعي**، إذ إن هدف أبحاثه كان إيجاد حل لمسألة التطور ولبنية المعرفة في المجتمع ولوظيفتها فيه.

تقوم نظريته على ما يسميه قانون **الحالات الثلاث**، والقانون هذا يتناول تطور الإنسانية العقلي، وتطور كل علم بمفرده وتطور الفرد.

- في الحالة اللاهوتية، أو التخيلية، يعتمد الإنسان إلى تفسير الظواهر في العالم بأفعال تعزى إلى كائنات فوق طبيعية.

أما المرحلة الميتافيزيقية، أو المجردة، فهي في الحقيقة لاهوت مقنّع. بمعنى أن الكائنات ما فوق الطبيعية قد جرى استبدالها بوحيدات مجردة (فارغة). والمرحلة هذه ليست منتجة بل هي مرحلة تحليل وبالتالي فهي توصل إلى المرحلة التي تلي.

- في المرحلة العلمية أو الوضعية، يصار إلى التخلي عن البحث عن السبب الأخير لتتحول المعرفة إلى معرفة الوقائع القائمة. إن أساس البحث هو الملاحظة التي تتيح معرفة القوانين العامة.

إن المرحلة الوضعية هي أعلى مرحلة يمكن للعقل أن يبلغها. إلا أنه وفي مجالات أخرى قد يقف طويلًا عند المراحل السابقة.

إن دلالات ما هو «وضعي» هي:

الواقعي والنافع، وبذلك يصار إلى تجاوز الفصل بين النظرية والتطبيق العملي؛ اليقيني بمقابل الملتبس في المسائل الماورائية. الدقيق؛ البنائي بل النسبي أيضًا بدل الادعاءات الميتافيزيقية بالمطلق.

وإزاء كل حالة نصادف شكل مجتمع محدد:

ففي الحالة اللاهوتية نجد مجتمعًا كنسيًا وإقطاعيًا، وفي الحالة الميتافيزيقية نجد مجتمعًا ثوريًا، أما في الحالة الوضعية فنجد مجتمعًا علميًا وصناعيًا.

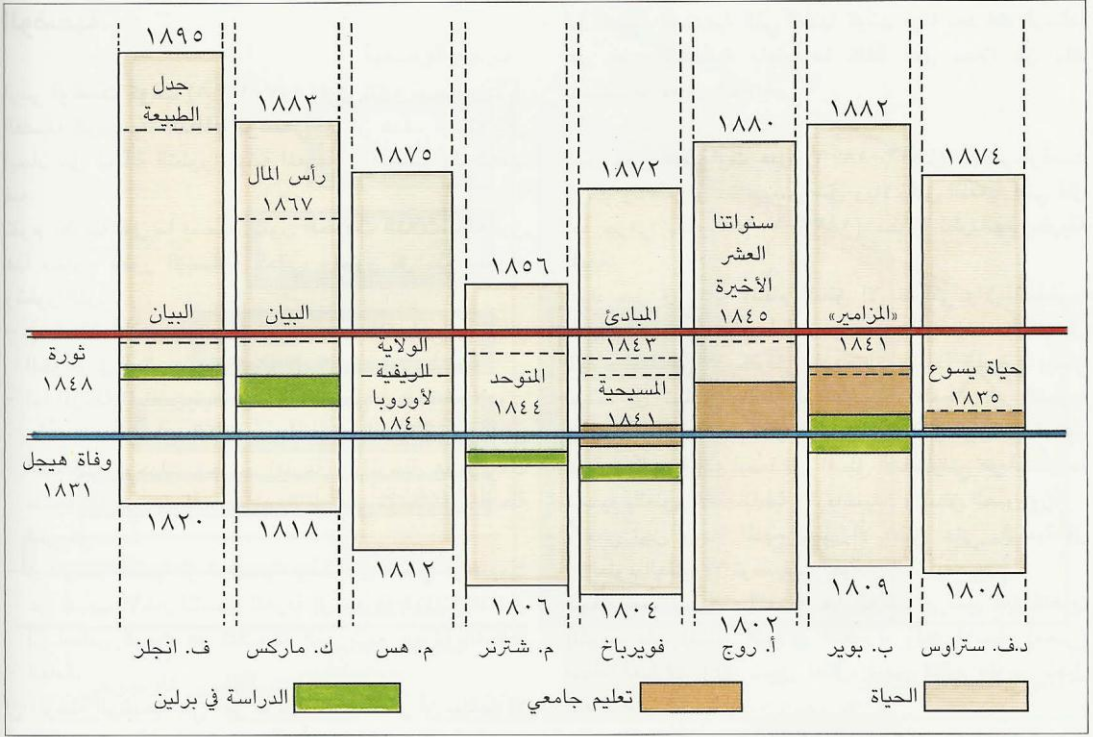
وبإمكاننا أيضًا أن نقيم تصنيفًا ترابطيًا للعلوم.

ففي القمة نجد الرياضيات، يأتي بعدها علم الفلك، الفيزياء الكيمياء علم الأحياء وصولًا إلى علم الاجتماع.

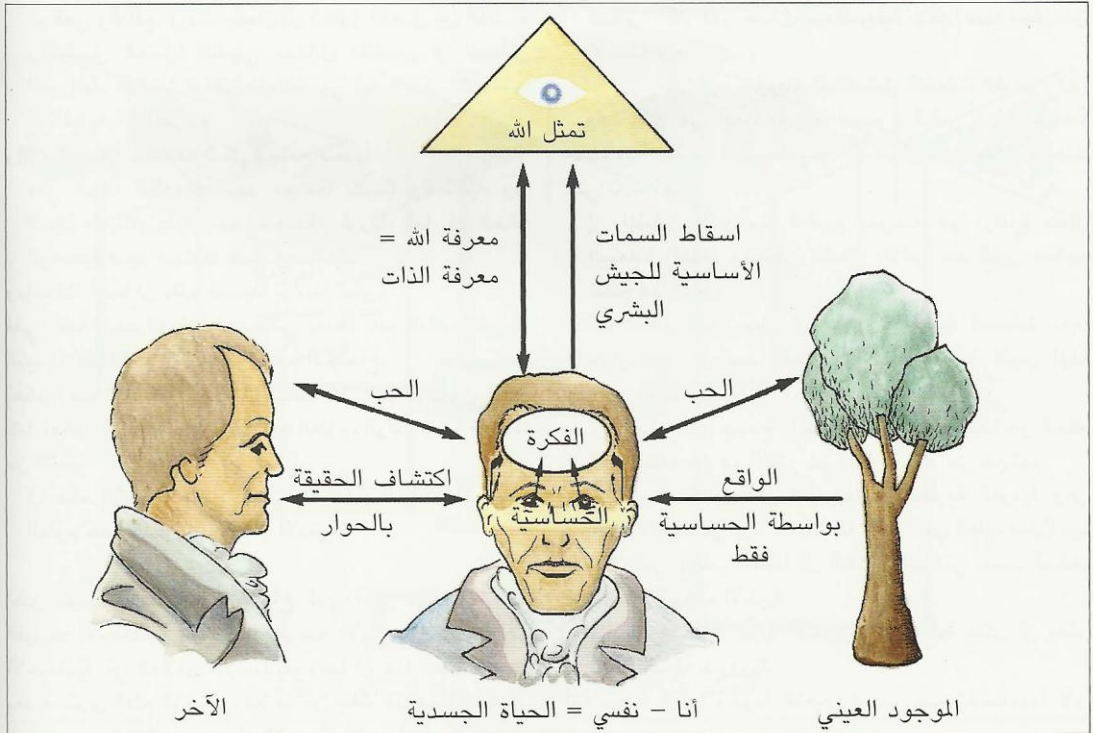
تعكس هذه التراتبية درجة الوضعية التي تم الوصول إليها، كما تعكس النظام الذي تتبنى فيه العلوم، الواحد منها انطلاقًا من الآخر.

في هذه الرُسُيمة يزداد تعقيد الأحداث التي تتعلق بهذه العلوم كلما ازداد التوجه نحو الأدنى.

أطلق كونت قواعد **علم الاجتماع** الذي أطلق عليه أولًا اسم الفيزياء الاجتماعية معتبرًا أن غرضه الأول دراسة الظواهر الاجتماعية. أي العلاقات الإنسانية، وبما أن هذا العلم لم يبلغ بعد مستوى العلم الوضعي، فلا بد من بنائه على هذا الأساس. حتى يصار إلى تحسين الشروط الاجتماعية، بناءً على تخمينات اجتماعية موثوقة تتعلق بالتطورات الاجتماعية.



A حياة وأعمال اليسار الهيجلي



B حول فلسفة فويرباخ

اليسار الهيجلي.

وبعد هيجل أن تخلي المكان للحرية.
أما أكثر الفلاسفة تأثيراً في أوساط اليسار الهيجلي فكان
لودفيغ فويرباخ (١٨٠٤-١٨٧٢).

أراد فويرباخ في كتابه «جوهر المسيحية» (١٨٤١) أن يعيد
الدين إلى أسسه الأنثروبولوجية.

يعتقد فويرباخ أن نواة الدين تكمن في فرضية الوعي الذاتي
عند الإنسان باعتباره ماهية النوع. فالإنسان يُسقط خارجه
ميزات كينونته باعتبارها مُثلاً لامتناهية خالفاً بذلك الآلهة.
بعبارات أخرى إن الله الذي يتحدث عنه اللاهوتيون والذي
يزعمون أنه خارج الإنسان ليس في الواقع إلا الإنسان نفسه.

«إن وعي الإنسان للذات ومعرفته الله هي معرفة الإنسان
للذات».

فالماهية المسقطه هذه تصبح أكثر ألوهية بقدر ما يركز الإنسان
فيه الصفات الإيجابية الخاصة به.

«وبذلك يزداد الله غنى وبالقدر نفسه يزداد الإنسان فقراً».

لهذه الأسباب يوحي الدين بالكنوز المخبأة في الإنسان ما يجعل
موقف فويرباخ من الدين قابلاً لأكثر من تفسير. فهو يمتنى
تجديد المبدأ الديني الأصل (الأنثروبولوجي) لا النفي الكلي
للدين.

ثمة كتابات أخرى وضعها فويرباخ حاول فيها أن يحقق قلباً
مادياً لفلسفة هيجل. وكان لهذا التوجه أكبر الأثر على ماركس.
إن أساس الفلسفة الجديد يجب أن يقوم في التحول إلى الفردي
- العيني. ولا يستطيع الإنسان بلوغ ذلك إلا إذا تخلى عن
الفكر الخالص الذي اعتبره فويرباخ السمة الأساسية في
الفلسفة الحديثة.

ما نريده هو الإنسان باعتباره كلاً، بما له من «رأس»
و«قلب». ونحن ندرك الحقيقة بفضل الحب والشعور الحسي
الذي يرفع الفردي إلى مرتبة «القيمة المطلقة».

أولى فويرباخ الحساسية قيمة خاصة؛ فالحقيقة لا تتولد إلا
بالأحاسيس.

«الحقيقة، الواقع والحساسية كلها أمور متماهية».

يتاح للموضوع أن يصبح معروفاً عبر الإدراك الحسي وقد ركّز
فويرباخ على أن

جوهر الشيء أو الإنسان إنما يتحدد انطلاقاً من موضوعه
تماماً كما هو الضوء أساسي بالنسبة إلى العين.

يفترق فويرباخ عن المدرسة الحسية الصرفة إذ جعل الإنسان
الموضوع الأساسي لأحاسيس الإنسان. وبذلك تنفتح إمكانية
البحث عن الحقيقة في الحوار.

بواسطة الـ «أنت» يجد الإنسان معطى تجربة يستطيع
بواسطته وعبر الحوار أن يتحقق من إدراكه وأن يكون على
يقين من العالم الحسي.

بدأت الاختلافات بين طلاب هيجل بالظهور بوضوح عبر رداً
الفعل التي تلت طباعة كتاب د.ف. شتراوس «حياة يسوع»
(١٨٣٥). فعلى السؤال الحاسم بالنسبة إلى الديانة المسيحية
والمتعلق بحقيقة الأناجيل التاريخية، أجاب شتراوس بالسلب
مطبّقاً في تحليله المنهجية التاريخية الهيجلية ومبرراً التناقضات.
وهكذا فإن المقاطع التي تعتبر الأهم في العهد الجديد قد اعتبرت
غير قابلة للتصديق من حيث تعبيرها عن الحدث التاريخي، وقد
أولها شتراوس باعتبارها تجميعاً لتصورات أسطورية خاصة
بالشعب اليهودي.

وبالطريقة نفسها أخضع العقيدة أيضاً لمنهجية أبحاثه.

كرد فعل على أطروحات شتراوس انقسم طلاب هيجل إلى:

الهيجليون القدامى، أو اليمين الهيجلي، الذين تابعوا نقل
النظام الهيجلي في تأليفه بين الدين والفلسفة.

الهيجليون الشباب، أو اليسار الهيجلي، الذين راحوا يبحثون
عن طرق جديدة انطلاقاً من خلفية تقوم على إرادة قلب
الوضع القائم بشكل ثوري.

ظل هيجليو اليسار باعتبارهم من خصوم الملكية خارج
الجامعات وقد عاش بعضهم في المنفى. أما كتاباتهم فقد كانت
في غالبيتها جدلية تستند إلى التاريخ الحاضر وتستند بطرق
مختلفة إلى نقد هيجل.

ركز كل من ماركس وأنجلز (راجع ص ١٦٨ تابع) وهما في
عداد اليسار الهيجلي أثناء إقامتهما في برلين، على حقيقة عالم
العمل.

أما ماكس شترنر فقد رفض في كتابه «الواحد وملكيته»
(١٨٤٤)، كل ما يتجاوز الفرد وما يفرضه النظام الفلسفي،
مبشراً بذلك بفردية شبه فوضوية.

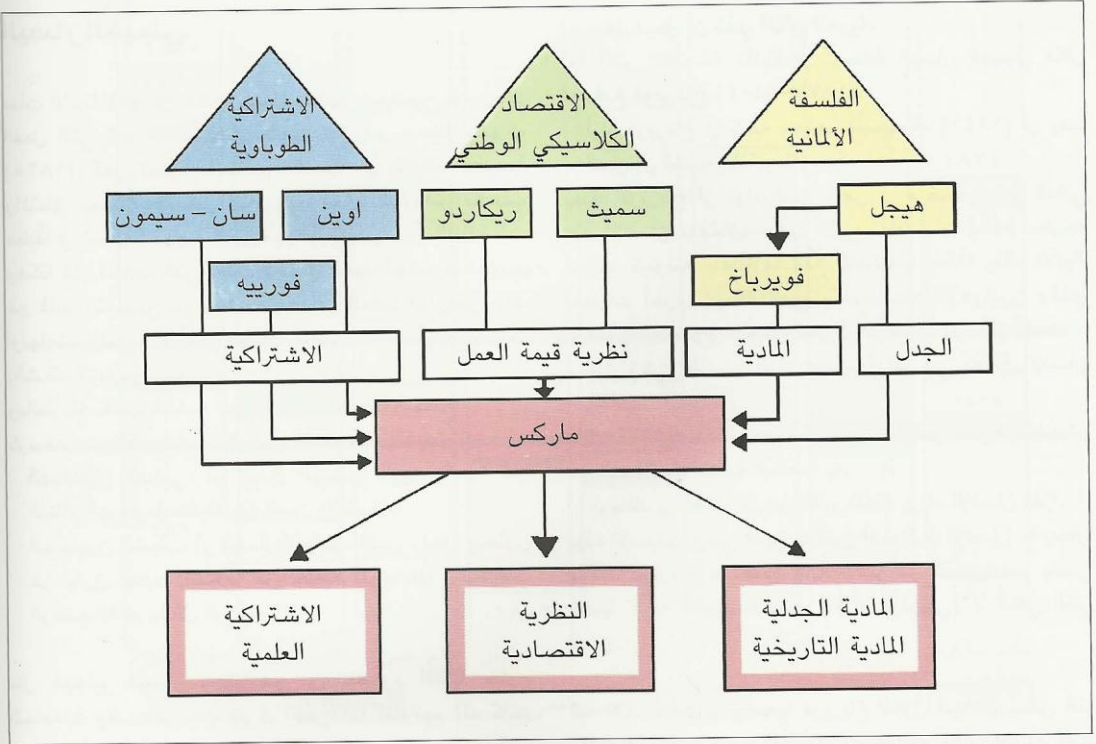
أما **فرضيات** هذا التطور النقدي تجاه هيجل فكانت

- الوعي الذاتي لفلسفة هيجل باعتبارها مصالحة نهائية
لتاريخ العقل الغربي الذي يطالب ببداية جديدة.

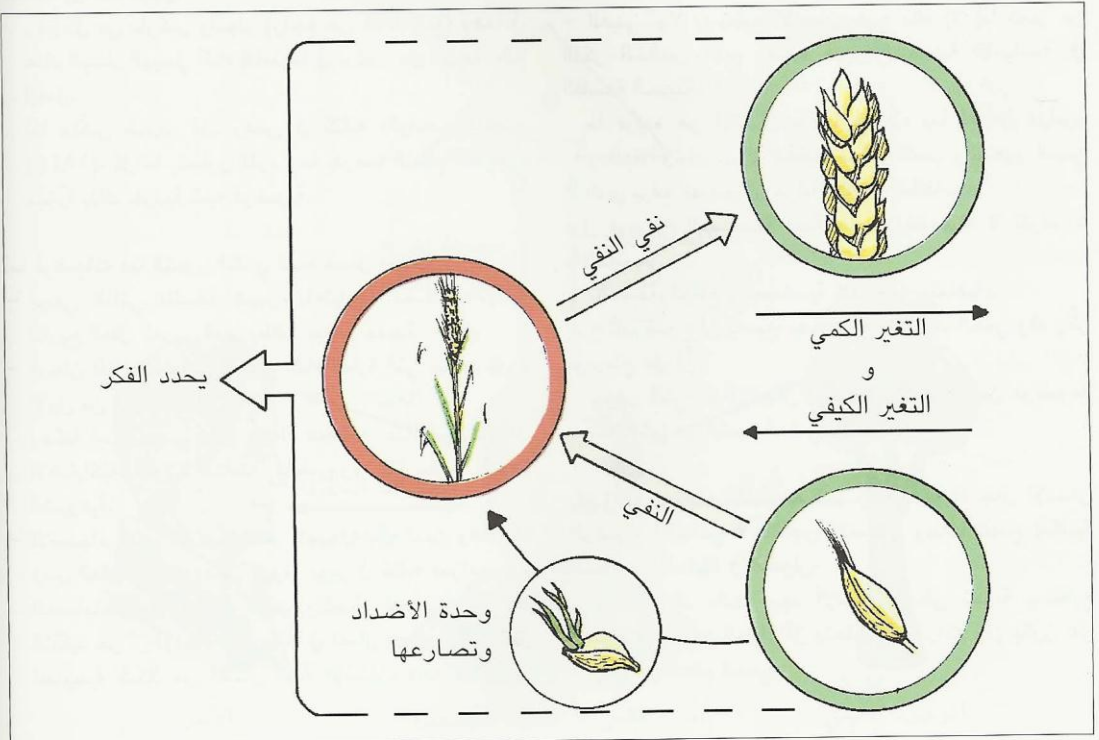
- هيجان المناخ السياسي الألماني أثناء الفترة التي سبقت ثورة
الأول من آذار ١٨٤٨.

وهكذا أبدى موسى هس (Moses Hess)، متأثراً بالنظريات
الاشتراكية الأولى، قناعته بالضرورة التاريخية للثورة
الشيوعية.

- الانسجام الذي افترضه الفكر الهيجلي بين الدين والفلسفة
وبين العقل والواقع: ذهب برونو بوير في كتابه «مزامير يوم
الحساب» حول هيجل الملحد والمضاد للمسيح، إلى حد
التأكيد على أن الإلحاد كان مثلاً في أعمال هيجل، وكما تمثل
المسيحية شكلاً من أشكال ألينة الإنسان، فإنه لا بد لها



A مصادر الماركسية وعناصرها (بحسب لينين ١٩١٣)



B المادية الجدلية

هناك تخرج النبتة، ومن نفيها، الموت، تعود الحبة مجدداً ولكن على مستوى أعلى إذ تتضاعف (عدداً).

أما القانونان الآخران فقد صوّهما أنجلز مستعيناً بالمثل نفسه.

هكذا تتداخل بالنسبة إلى الحبة الحبات - النباتات النقيضة الأخرى وتنحل بالتبادل.

كل ذلك يحصل عبر التحول في الكم (الخلايا في مئكتنا)، والتحول هو الشرط الأول للتغير في شيء كفي مختلف: من الحبة إلى النبتة (لوحة B).

أما **المادية التاريخية** (HISTOMAT) فليست إلا صورة خاصة للمادية الجدلية وهي تقوم عبر التأويل الجدلي للتاريخ:

تقدم المادية التاريخية تحويلاً لفلسفة التاريخ عند هيجل. إلا أن أسسها الاقتصادية تعطيها مسحة مختلفة.

إن للمظهر العملي في هذا الإطار أهمية خاصة. فقد شارك ماركس في سياسة عصره ما يفترض أنه تعامل مع معطيات عينية:

إن إرادة العمل السياسي تلزم بالتخلي عن «الصوفية» الهيجلية لمصلحة الواقع العيني.

إن «النقد الجذري لكل ما هو قائم» يجب أن يكون نقطة الانطلاق لتحول شامل. من هذا المنظور يعارض ماركس فويرباخ إذ تعلن الأطروحة الحادية عشرة عن فويرباخ ما يلي: «لقد قام الفلاسفة حتى الآن بتأويل العالم بأشكال مختلفة، في حين أن المهم هو تغييره».

من منظار المادية يجب أن يكون التحول الاجتماعي خاضعاً لجدل التاريخ. فإذا كانت المادة هي التي تعي الوعي، فإن ذلك يتخذ أولاً ضمن شكل العلاقات الاجتماعية. لقد بحث ماركس مبدأ التطور البشري داخل السيرورات الاقتصادية: فكل عناصر المجتمع الأخرى ليست إلا «بنى فوقية إيديولوجية» كالفلسفة والدين والثقافة على سبيل المثال.

«إن وعي البشر ليس هو الذي يحدد وجودهم، بل العكس إن وجودهم الاجتماعي هو الذي يحدد وعيهم».

استعان ماركس في تحليله للعلاقات الاقتصادية بالنتائج التي توصل إليها الاقتصاد السياسي الكلاسيكي كما طورها كل من آدم سميث (١٧٢٣-١٧٩٠) وديفيد ريكاردو (١٧٧٢-١٨٢٣).

لقد بحث سميث بشكل منهجي في العوامل الاقتصادية وقد رأى في تقسيم العمل أساس ازدهار الاقتصاد.

أما ريكاردو فقد ركز على نظرية القيمة، التي تربط بين قيمة البضاعة وبين العمل اللازم لإنتاجها.

استطاع كارل ماركس (١٨١٨-١٨٨٣) انطلاقاً من تأويله لمدارس فكرية متعددة أن يطور فلسفة كان لتحولها إلى ممارسة بالغ الأثر في تشكل أوجه الحياة العقلية والسياسية في هذا العالم.

«لقد كان ماركس... المكمل لأهم التيارات العقلية في القرن التاسع عشر: للفلسفة الكلاسيكية الألمانية، للاقتصاد الكلاسيكي الإنكليزي وللإشتراكية الفرنسية» (لينين).

تشكل الهيجلية القاعدة المفهومية للنظرية الماركسية. فقد استعار من هيجل مبادئ الديالكتيك وفكرة التطور الدينامي، علماً أن ماركس قد أكد عزمه على «خلع القفاز الهيجلي» فهو يفسر هذه العناصر بشكل مختلف مكملاً

الخطوة الأخيرة للمثالية باتجاه **المادية**.

هذه الخطوة التي بدأها فويرباخ. لقد قلب ماركس العلاقة ذات موضوع من تحديد الموضوع بواسطة الذات إلى تحديد الذات بواسطة الموضوع.

«إلا أن الفهم لا يقوم كما يعتقد هيجل بإعادة معرفة تحديدات المفهوم المجرد في كل مكان، بل في إدراك المنطق الخاص للموضوع الخاص».

المادة بالنسبة إلى ماركس هي التي تحدد الوعي؛ فهي تؤثر في الحواس وتنعكس في الوعي. والمعرفة مثقلة بالقضايا وهي تتقدم مرحلة مرحلة.

فالمعرفة في هذا الإطار هي توافق الفكر مع الموضوع.

من تشكلات المادية، يشار إلى **المادية الجدلية** (DIAMAT). وهي عبارة أوجدها **فريدريك انجلز** (١٨٢٠-٩٥) صديق ماركس، أما نظريته فتقوم أساساً

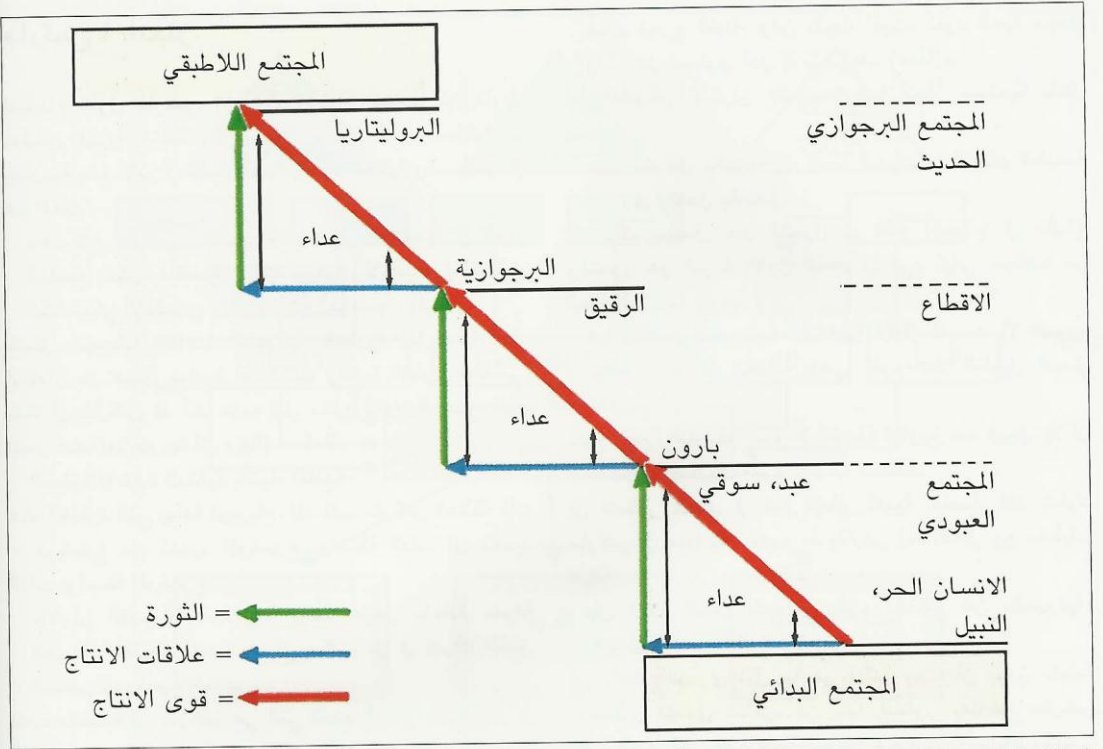
على وصف تطور المادة، التطور الموضوعي المستقل عن المعرفة الإنسانية.

والمادة لا يمكن أن تكون ثابتة إطلاقاً. بل يجب أن تفهم باعتبارها في صيرورة دائمة. وهذا ما ينجز عبر قوانين ثلاثة:

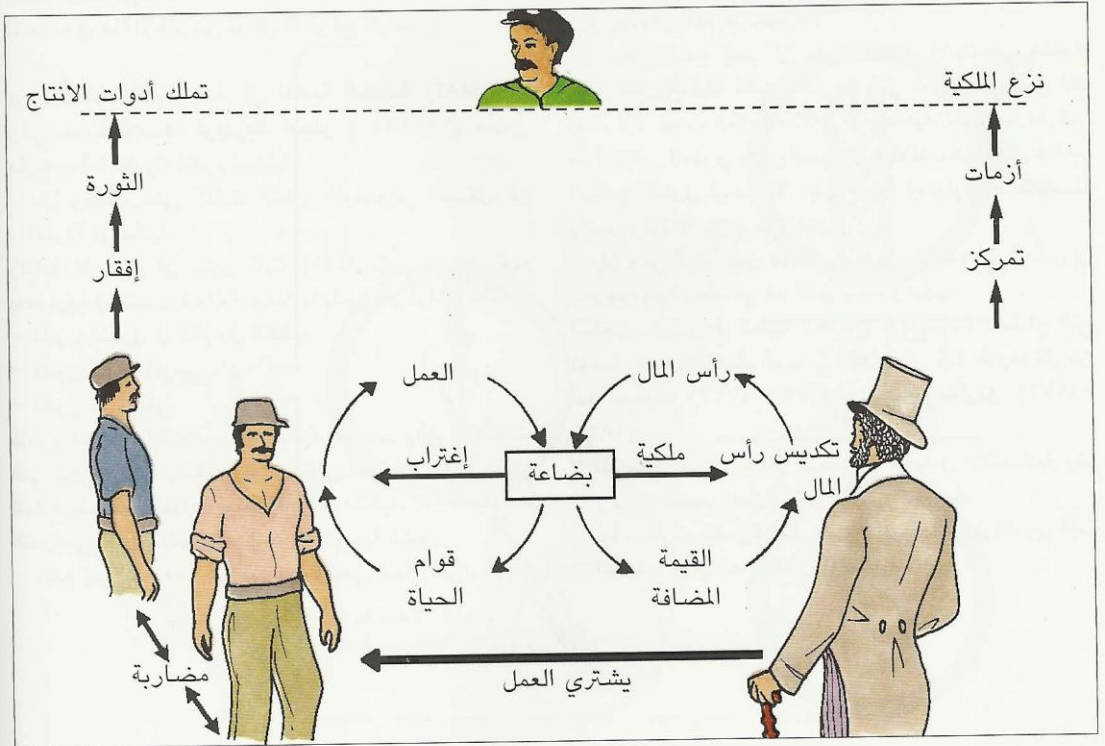
- قانون التحول في الكم وفي الكيف،
- قانون تداخل الموضوعات،
- قانون نفي النفي.

تتطور المادة جدلياً من خلال صدمة النزعات والقوى المتقابلة التي تنفي نفسها بانتقالها إلى مستوى أعلى. إن التفتح الذاتي للمادة يتم عبر «قفزات» وبطريقة غير متتالية، عبر قطيعة مع التدريجي. لإبراز ذلك اختار أنجلز مثال حبة الشعير:

«تقع حبة (الشعير) على الأرض، وتفنن فيها (نفي). ثم من



A المادية التاريخية



B النظرية الرأسمالية

الاقتصاد الرأسمالي. وهكذا تنتقل من العلاقة بضاعة - مال - بضاعة، إلى علاقة أخرى هي مال - بضاعة - مال؛ حيث لا تشكل البضاعة إلا وسيلة لتكديس أكبر للمال في أيدي الرأسمالي.

إن الرأسمالي لا ينتج لسد حاجته الشخصية بل لينتج من جديد. وقد جعل ماركس أساس هذا التراكم في القيمة المضافة: في تطوير الإنتاج لا يعطي الرأسمالي كل شيء لمنتجي العمل، بل يحتفظ بجزء لنفسه.

يشترى الرأسمالي العمل في السوق الحرة. والعامل لا يعمل الوقت الذي يكفيه لسد حاجاته فقط. بل يخلق في الوقت الزائد قيمة مضافة لا تدفع له.

هذه العلاقة هي أهم مصدر من مصادر **الآلية**. في سيورة تقسيم العمل يفقد العامل كل ارتباط مع نتاج عمله، ويصبح عمله بالنسبة إليه «موضوعاً، أو وجوداً خارجياً».

وهكذا يجد نفسه وقد أصبح فريسة النهب من قبل الرأسمالي، فريسة المضاربة من قبل أمثاله. وسلطة المال المبهمة تُؤلِّيه، تفصله عن جوهره. إن هذه العلاقات

«لم تترك بين الإنسان والإنسان أي رباط إلا المصلحة العارية، إلا الدفع الجاف الخالي من أي إحساس».

يعتبر **الدين** أيضاً من جملة الأمور ذات الدلالة في هذا الغتراب. يوضح ماركس متابعة منه لإسقاطات فويرباخ (ص ١٦٧)، أن الدين مرآة لأمر ليست بذات قيمة. إن الدين روح حالة أشياء لا روح لها... إنه أفيون الشعوب.

نجد تقارباً في بعض النقاط بين ماركس وأوائل الاشتراكيين الطوباويين أمثال سان سيمون (١٧٦٩-١٨٢٥) أو شارل فورييه (١٧٧٢-١٨٣٧). فهو مثلهم يبشر بزوال الملكية الخاصة. ولكن خلافاً للاشتراكيين الأول وانسجاماً مع المادية التاريخية يشدد ماركس على ضرورة التطور وصولاً إلى الشيوعية. فمن آلية الرأسمالية الداخلية يمكن استخلاص الشيوعية بشكل علمي، ولذلك يتحدث ماركس عن الاشتراكية العلمية. إن التمرکز المطرد لرأسمال

سيؤدي إلى تراكمه في أيدي قلة منهم، وبذلك تزداد البروليتاريا فقراً على فقر (نظرية التفقر).

إن الأزمات التي تبرز دورياً ستظهر تناقضات النظام الذي سيصار إلى تفجيره كلياً على يد الثورة البروليتارية. تماماً كما قلبت في حينه البرجوازية السيطرة الإقطاعية،

إن طبقة البروليتاريا ستفرض نفسها في نهاية هذا الصراع الطبقي.

مع هذه الثورة ستصبح أدوات الإنتاج ملكاً للمجتمع وسيصبح العمل جماعياً. وفي النهاية وبعد الثورة ستزول الطبقات وكذلك الدولة.

من منطلق **المادية التاريخية** يفسر ماركس التاريخ الإنساني تبعاً لوجهات النظر المستمدة من الجدول مع الاستعانة بالنظريات الاقتصادية. وفي البيان الشيوعي نجد:

«إن تاريخ كل مجتمع حتى أيامنا هو تاريخ صراع طبقات... فالمستغلون والمستغلون هم في صراع دائم فيما بينهم قد قادوا... صراعاً كان ينتهي دائماً إما بتحول ثوري يشمل المجتمع بأكمله، أو بالقضاء على الطبقات المتصارعة».

إن صراع الطبقات هو عبارة عن تناقضات بين المجموعات الاجتماعية ينحل في الثورات خالفاً تشكيلات اجتماعية جديدة. ومن مسيرة التاريخ يستعيد ماركس تشكيلات اجتماعية حلت نفسها بشكل جذري:

المجتمع البدائي، مجتمع الرق القديم، الإقطاع والرأسمالية البرجوازية الحديثة.

تبعاً لمقولة البناء التحتي والبناء الفوقي في المجتمع يعتبر العامل الاقتصادي هو المحور الرئيسي لعملية التراتب ولعملية التطور التاريخي. إن مفهوم **علاقات الإنتاج** (القاعدة العينية = مجموع العلاقات المادية بين الناس، الملكية على سبيل المثال)، قد أتاح لماركس تحليل البنى الاجتماعية. والعلاقات هذه قد تكون في جزء منها متوافقة مع **قوى الإنتاج** وفي جزء آخر غير متوافقة معها (القدرات والتجارب، وسائل الإنتاج).

ففي بداية أي عصر تكون علاقات الملكية (أدوات، آلات الخ) مرتبطة ودون تناقض مع نمط إنتاج الخيرات. ولكن مع السيرة التاريخية تزداد التناقضات.

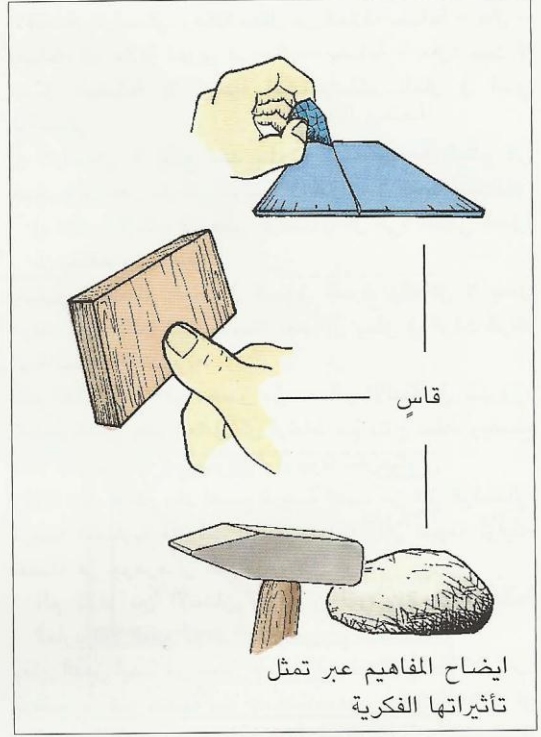
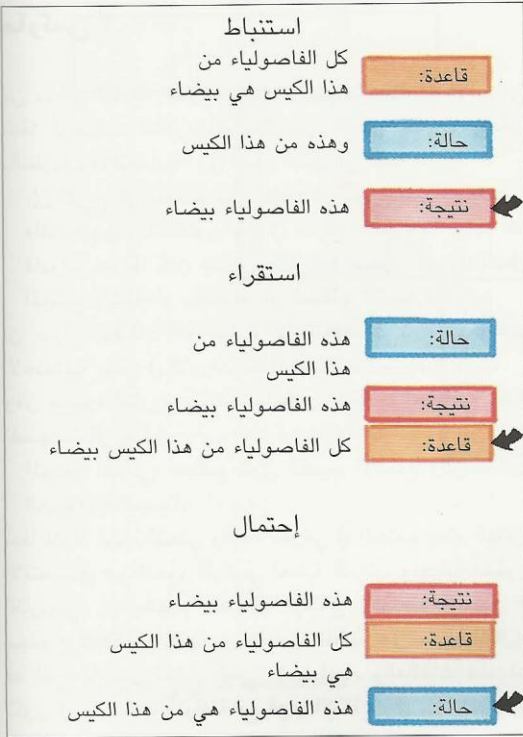
تقود التناقضات إلى صراع الطبقات حيث تقوم الطبقة المستغلة (بالتفتح) التي لحقها الإحجاف من علاقات الإنتاج بالثورة ضد الطبقة المسيطرة:

«في مرحلة معينة من تطور المجتمع تدخل قوى الإنتاج المادية فيه في صراع مع علاقات الإنتاج القائمة... ومن أشكال تطور قوى إنتاج تتحول إلى قيود لعبوديتها. وبذلك يتم الدخول في مرحلة الثورة الاجتماعية».

تبعاً لهذا المبدأ الجدلي يخلق كل شكل مجتمعي تناقضات داخلية لا يمكن حلها إلا بالثورة.

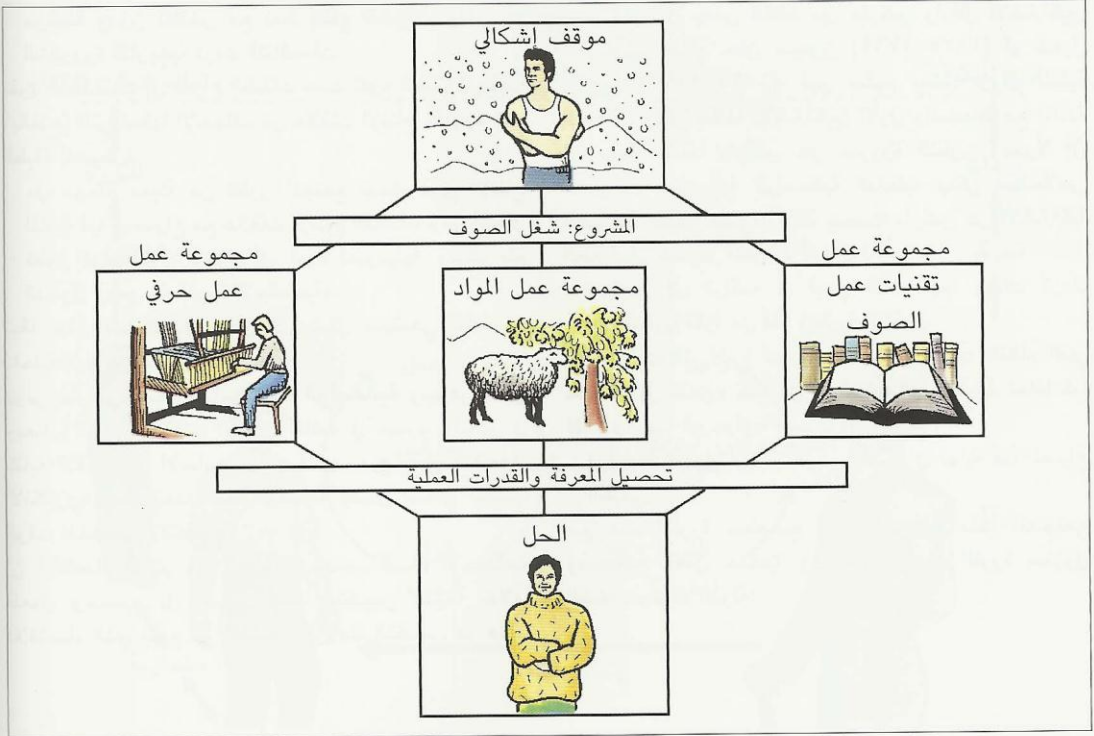
درس ماركس بشكل أساسي نشأة **الرأسمالية** وجوهرها، أي وبعبارة أخرى، علاقات الإنتاج القائمة في عصره. وانطلق في كتابه الاقتصادي الأساسي «رأس المال»، من أسس الاقتصاد الانكليزي: حيث تحدد قيمة البضاعة بشكل أساسي بحسب الوقت المخصص لإنتاجها.

إن الاقتصاد القائم على العملة لا يحجب السمة الاجتماعية للعمل وحسب، بل يسمح أيضاً بتكديس القيمة خالفاً للاقتصاد الذي يقوم على المقايضة. إن هذا التكديس هو هدف



B بيرس: احتمال (فرضية)

A بيرس: الحكمة العملية



C ديوى: التعلم الموجه بحسب المشكلة والمشروع

(interpretant). وهي علامة لموضوع بكيفية ما بحيث تجعلها على علاقة بموضوعها.

لا يمكن رد هذه العلاقة المثلثة الأوجه إلى علاقة ثنائية. فالعلامة تتحدد بالتأويل وكل معرفة لموجود هي تمازج بين المعطى (الموضوع) وبين تفسيره من قبل وعي مُؤَوَّل.

أما مع **وليم جيمس** (١٨٤٢-١٩١٠) فقد اتخذت الذرائعية توجُّهاً ذاتياً، خلافاً لـ **بيرس**.

فالقناعات التي هي في أساس كل معرفة أو عمل لا تخضع لأي معيار عام للحقيقة، بل هي التعبير عن مصالح الذات العملية.

إن أصالتها يمكن أن تقاس عبر السؤال عما إذا كانت حية بالنسبة إلى الفرد أي عما إذا كانت حاسمة ولا يمكن تحاشيها وإذا كانت ذات دلالة بالنسبة إلى حياته.

إن معيار الحقيقة هو إثبات اختبارها في الممارسة مع الأخذ بعين الاعتبار الفائدة الحاصلة، أي إلى أي مدى استطاع الفرد أن يعتقد صفة مقنعة مع الواقع.

على سبيل المثال فإن فرضية وجود الله تكون أيضاً حقيقة طالما أنها مقنعة لممارسة الحياة الفردية.

وبما أن للناس مصالح مختلفة، وبما أنهم يخضعون لشروط حياة متباينة، فإن ثمة «حقائق» كثيرة ستتعايش الواحدة إلى جانب الأخرى. وبما أن شروط الحياة في تقدم مطرد فعلياً أيضاً أن نعتبر الحقيقة بطريقة دينامية.

بذل **جون ديوي** (١٨٥٩-١٩٥٢) محاولة دؤوباً ليدخل الذرائعية في التربية وفي السياسة.

إن **الأدائية** التي مثلها في إطار نظرية في المعرفة قد أكدت أن المعرفة ليست مجرد عملية سلبية، بل إنها تشكل عملاً في حد ذاتها.

إن المعرفة هي أداة فعل منجز. فهي تستخدم للسيطرة على مواقف ولحل مسائل عملية.

يمكن إيضاح الفكر والمعرفة بالطريقة التي يعملان بها في ظروف عمل محددة.

لقد طور ديوي اقتراحات عديدة وصولاً إلى إصلاح تربوي قام هو نفسه باختباره في «مدرسته التجريبية»

على التلميذ أن يتحول من موضوع المعلم إلى ذات التعلم. يجب ألا يُعطى مضمون الدرس بشكل مسبق كما يجب أن تحل المسائل التي تطرح ضمن المجموعة وباعتبارها مشاريع دراسة.

يجب أن يكون التعلم، شأن الشكل السياسي الديمقراطي، الخلفية اللازمة لتحقيق الذات.

عرّف كارل - أوتو آبل **الذرائعية** باعتبارها اتجاهاً فلسفياً ثالثاً (مع الماركسية والفلسفة الوجودية)، حيث على العلاقة بين النظرية والممارسة أن تتحقق في الوقائع. على الذرائعية أن تحمل أجوبة عن أسئلة تتعلق بالسلوك العملي في الحياة استناداً إلى أفكار وإلى لغة علمية منظمين.

حدد مؤسس الذرائعية **شارل ساندرز بيرس** (١٨٣٩-١٩١٤) الخيوط الرئيسة لنظريته كما يلي:

«فكر، ما هي المعطيات العملية التي ستتأتى عن الآثار التي تنسب تصوراً، إن مفهومنا لهذه الآثار هو كل مفهومنا للغرض أو للموضوع».

يعتبر هذا المبدأ القاعدة المنهجية لتحليل المفاهيم، وبموجبها يقوم مضمون دلالة المفهوم في ما يمكن أن نفكر به من نتائج تتعلق بالعمل.

إن تحليل المفاهيم وتصحيحها أحياناً، إنما يتحقق عبر مواجهة تجريبية مع الواقع.

ومن الزاوية نفسها، بالإمكان شرح الاعتقادات انطلاقاً من سلوك العادات التي تعبر عنها. علماً أنه لا يمكن فهم المبدأ الذرائعي كما لو كان فهم المعنى متأتياً من وصف النتائج التي تتدخل وقائعاً. إنه مبدأ يتحقق من تمثل النتائج العملية مفهوماً في التجربة العقلية.

أما النتائج المتحصلة بهذه الطريقة فيجب أن تتأكد عبر سيرورة تواصلية لذوات يعملون معاً ويبحثون معاً. وبهذه الطريقة ستتشكل الحقيقة باعتبارها توافقاً بين جميع أعضاء «جماعة غير متناهية من الباحثين».

«هذه القناعة التي يقدر لها في نهاية الأمر أن تصادف قبول كل الباحثين. تشكل ما نفهمه باسم الحقيقة، أما الموضوع المتمثل في هذه القناعة فهو الموضوع الواقعي».

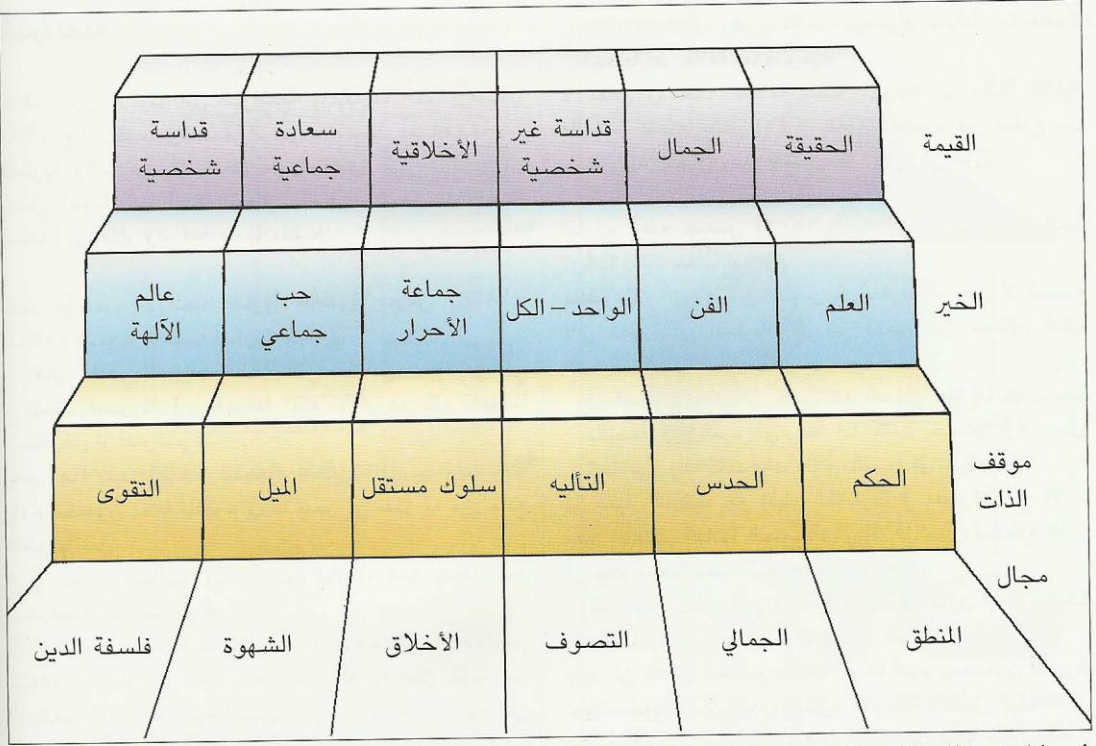
بالنسبة إلى منطق العلوم يعتبر اكتشاف **بيرس** لما يعرف **بالاحتمال** Abduktion أمراً غاية في الأهمية، باعتباره شكلاً آخر من أنماط الاستنتاج إلى جانب الاستنباط والاستقراء.

يقودنا الاحتمال من النتيجة ومن القاعدة إلى الحالة.

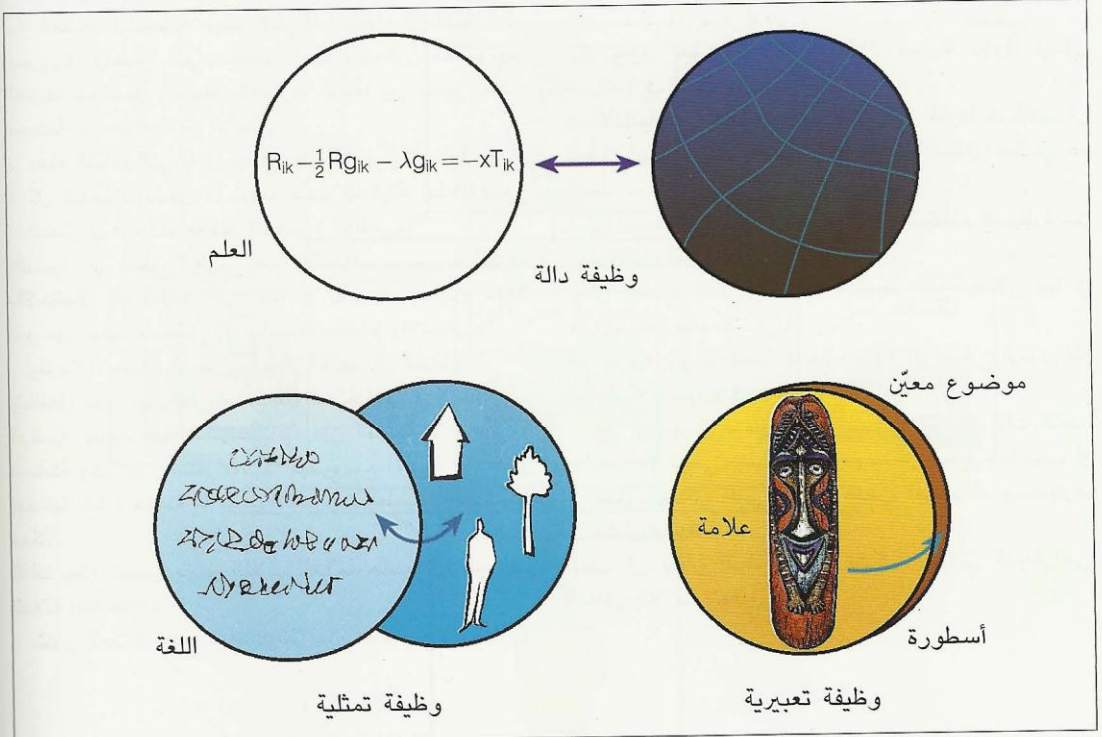
وبالفعل فإن هذه الطريقة قد تم استخدامها في تشكيل أية فرضية علمية. خلافاً للاستنباط، فإن النتيجة لا تكون إلا محتملة (كما في الاستقراء)، إلا أنها توسع المعرفة من خلال إحيائها بفكرة جديدة ما يجعل التصورات العلمية الجديدة أمراً ممكناً.

كذلك يعتبر تفصيل **بيرس** الثلاثي للعلامة حاسماً في تطور علم الدلالة (semiotik).

تكون العلامة (Repräsentamen) على علاقة مع فكرة تؤول



A ريكارت: نظام القيم



B كاسيرر: الأشكال الرمزية

الكانطية الجديدة/المتافيزيقا الاستقرائية.

بدءاً من أواسط القرن التاسع عشر عرفت الكانطية (راجع ص ١٣٦-٤٣) تجديدًا وتطورًا. وقد عرفت التيارات المختلفة التي استقت من كانط باسم **الكانطية الجديدة**. وما بين ١٨٨٠ و ١٩٣٠ كان هذا التيار الفلسفة السائدة في ألمانيا. من أبرز ممثلي هذا التيار ف.أ. لانجي F.A. Lange الذي نسب في كتابه «تاريخ المادية» كانط إلى العلوم الطبيعية، وأوتو ليبمان O. Liebmann، الذي أنهى كل فصل من كتابه (Kant und die Epigonen) بالعبارة التالية. إذًا لا بد من العودة إلى كانط.

تعاملت **مدرسة ماربورغ** مع مؤسسيها هرمن كوهن وبول ناتورب وكذلك أرنت كاسير مع الموضوعات النظرية. تخلى هـ. كوهن (١٨٤٢-١٩١٨) في كتابه «منطق المعرفة المحضة» عن الثنائية الكانطية: الحساسة والفاهمة لمصلحة الفاهمة فقط.

إن المعرفة ليست ممكنة إلا عبر الفكر المحض.

فهو يفسر كانط انطلاقًا من عبارته

«إننا لا نعرف من الأشياء بشكل ما قبلي إلا ما أودعناه نحن فيها».

إن المعرفة انطلاقًا من «الأصل» لا تصبح ممكنة إلا إذا كان موضوع المعرفة إنتاج الفكر بالذات، وهذا ما لا يتحقق إلا بعد مراحل لا حصر لها.

أما الأحكام فهي تأسيسية وكوهن يقسمها إلى أصناف أربعة: قوانين الفكر (عدم التناقض مثلاً)، قوانين الرياضيات (الكثرة مثلاً)، قوانين علم الطبيعة الرياضي (القانون مثلاً)، وقوانين المنهجية (الإمكان والضرورة مثلاً).

أما **أرنت كاسير** (١٨٧٤-١٩٤٥) فقد رأى في الرمز التعبير الكلي عن النشاط الثقافي والخلاق الذي يقوم به الذهن وقد حاول في كتابه «فلسفة الأشكال الرمزية» أن يؤلف

«نوعًا من «قواعد لغة» الوظيفة الرمزية باعتبارها وظيفة رمزية، عبر هذه القواعد تكون تعابيرها الخاصة... كما نشهدها أمانًا في اللغة والفن في الأسطورة والدين ماثلة ومحددة فيها بشكل عام».

يشير الرمز إلى شيء حسي، يجسد عبر نوع من المعطى إحساسًا معينًا. أما وظائف التمثيل الرمزي الأساسية الثلاث فهي الوظيفة التعبيرية حيث تنمى العلامة مع ما تدل عليه (عالم الفكر الأسطوري)؛ الوظيفة التمثيلية؛ وفيها نتعرف إلى السمة الرمزية علمًا أنها تظل على ارتباطها بالموضوعات (اللغة العادية - اليومية)؛ الوظيفة الدالة حيث لا تشير العلامات الرياضية أو المنطقية إلا إلى علاقات مجردة (العلم).

أما **مدرسة بادن**، أو مدرسة **جنوب غرب ألمانيا** (فندلبلاد، ريكارت، لاسك) فقد اتجهت نحو نظرية القيم:

يعتبر وليم فندلبلاد (١٨٤٨-١٩١٥) الفلسفة بمثابة «العلم النقدي الخاص بالقيم العالمية». أما هنريش ريكارت (١٨٦٣-١٩٣٦) فقد طرح نظام قيم (لوحة B) يقوم على القسمة بين عالم الموضوعات وعالم القيم. ويجتمع العالمان في عالم تحقق الحس الذي يتألف

«بقدر ما نكون ذواتًا تطرح قيمًا، أي ذواتًا تتخذ بحرية موقفًا من القيم».

ثمة إنجاز هام آخر يتمثل في التمييز بين علم الطبيعة وعلم العقل والذي تم تبعًا للمنهجية التالية:

إن علم الطبيعة هو، وبحسب فندلبلاد، علم ناموسي وهو يتحرى القوانين العامة، أما علم العقل فهو علم إيديوغرافي (مستقل) يبحث في الوقائع الخاصة، والتاريخي منها بشكل خاص.

أما عند ريكارت فالعلوم هذه على التوالي علوم تتصف بالتعميم والتفريد. علمًا أن للقيمة هنا دورًا كبيرًا.

«بحسب ريكارت يمكن صياغة المفهوم التاريخي - الفردي كما لو كان انطلاقًا من وجهة نظر قيمية وفي ضوءها يظهر الفردي أولًا من خلال دلالاته المميزة في النظرة». (H.L. Ollig).

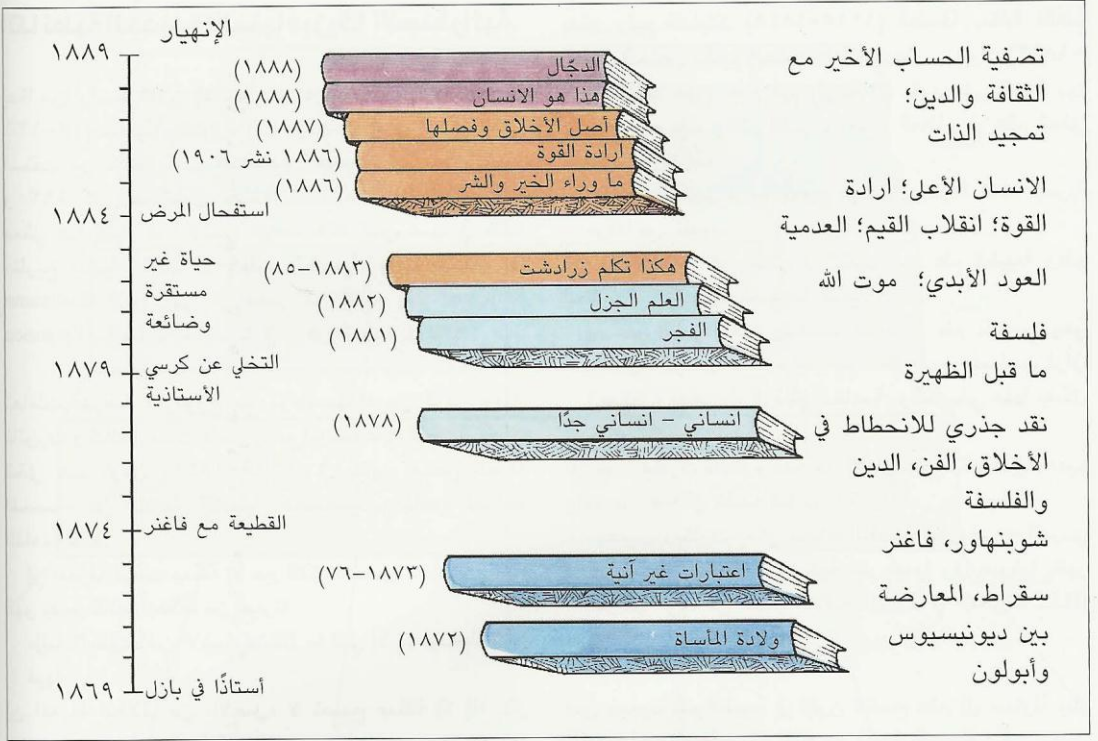
أدى صعود علم الطبيعة في القرن التاسع عشر إلى محاولة بناء الماورائيات بطريقة **استقرائية** على قاعدة تجريبية.

من المؤلفين في هذا المجال

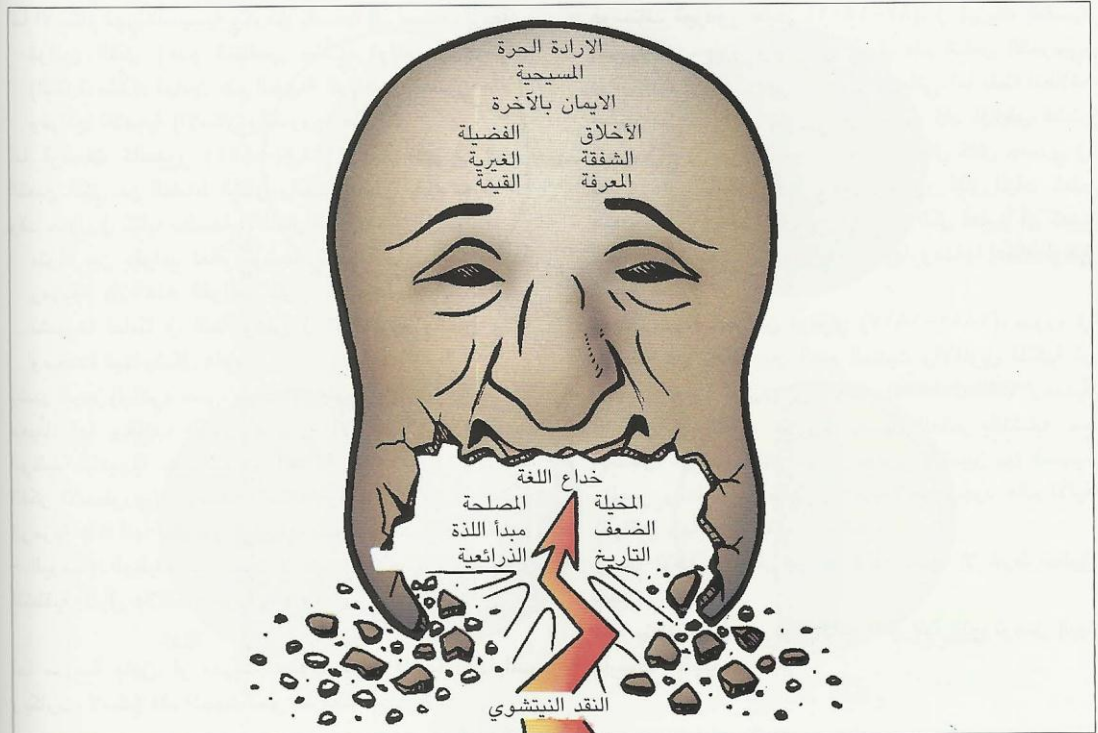
- **غوستاف تيودور فشنر** (١٨٠١-٨٧)، في فيزيائته النفسية التي تعتبر خطوة أولية على طريق علم النفس التجريبي، درس الأثر المتبادل بين النفسي والفيزيائي. أما نقطة انطلاقه فبنيت على أساس الموازنة بين العلمين. فقد افترض فشنر وجود النفس لا في الإنسان فقط بل في كل كائن جسدي في سيروية فيزيائية. وبهذا المعنى يتصور الماورائيات كعلم مكمل للعلوم الأخرى. وباعتبارها علم الكل فعليها أن تعمم النتائج الخاصة التي تم الوصول إليها. وهدفها إعطاء الواقع تأويلًا شاملاً.

- بحث **رودولف هرمان لوتزي** (١٨١٧-١٨٨١)، بدوره في الفلسفة عن تأليف بين العلم الحديث والأقوال المثالية أو الدينية. درس لوتزي في مؤلفه (Microcosmos) وضعية الإنسان في العالم، محاولاً تفسير العالم بالتشابه مع الإنسان. من أجل ذلك استعان لوتزي بالتمييز بين السببية والمعنى والغاية، متوصلًا إلى استخلاص وجود عالم الآلية (الواقع) وعالم الحقيقة وعالم القيم. في هذا الإطار رأى أن قوانين الآلية ليست إلا شرط تحقيق الخير.

فيما يتعلق بالمنهج، ربط النتائج الماورائية التي توصل إليها بأبحاث تحليلية ووصفية.



A نيتشه: حياته وأعماله



B نقد نيتشه لثقافة الانحطاط

نيتشه ١.

- دلالة اللغة:

تضفي اللغة قناعاً، ذلك أن الإنسان وعبر خطابه لا يدرك ماهية الأشياء إلا ظاهرياً، أما في الواقع فهو يخلق عالماً ثانياً إلى جانب العالم الأول.

«ما هي الحقيقة إذا؟ إنها جيش متحرك من الاستعارات... والتي بعد طول استخدامها تصبح بالنسبة إلى الشعب ثابتة قانونية وملزمة: إن الحقائق ليست إلا أوهاماً نسينا أنها أوهام».

- الترابط غير المشروع بين الوجود والقيمة:
إن الثقة بقيمة الأحكام العقلانية هي ظاهرة أخلاقية بحد ذاتها.
- نسبة الأخلاق:

إن الأحكام الأخلاقية ليست أحكاماً لا زمانية ومطلقة إذ بالإمكان البرهنة على نسبيتها تجاه التاريخ والمجتمع.
لقد أخذ نيتشه بالفعل على فلسفة الأخلاق عدم أخذها تنوع الوقائع بعين الاعتبار.

- التناقض العملي في الأخلاق.
- تاريخانية الأخلاق:
اعتقد نيتشه أنه استطاع أن يكشف كيف تولدت القيم بعد ممارسة طويلة لأحكام مسبقة اصطلاحية.
- البرهنة التكوينية:

إن اكتشاف الدوافع التاريخية والنفسية سيؤدي إلى رفض المقاييس القيمية التقليدية. أبرز نيتشه دون انقطاع الأقنعة وحطمها خاصة ما التصق منها بالإنسان الأخلاقي أو المتدين رافضاً بذلك الإدعاء بأساس موضوعي للقيم. وهكذا يقود «علم نفس خاطئ» في تفسيره للدوافع والتجارب» إلى المسيحية. تماماً كما يمكن البرهنة على وجود دوافع خلف أي سلوك أخلاقي.
«إن الأخلاق ليست أكثر من علامة لغوية تشير إلى التأثيرات الأولية».

في الحقيقة فإن نيتشه لم ير إلا تأملات عملية هدفها تحقيق الفرح من أعماله حتى ولو بطرق ملتوية. فالشفقة بنظره ليست إلا قناعاً للحماية الذاتية، وحب القريب ليس شيئاً آخر سوى حب الذات. الخ.

أما المسيحية فقد عاب عليها نيتشه،

- إسهامها في إضعاف الإنسان؛
- قوامها على مخلفات عقديّة غير قابلة للتصديق لعالم من التمثيلات القيمية قديم ومتناقض؛
- تقديمها الغراء عبر آخرة لا وجود لها ولم يعد أحد يؤمن بها؛
- نفاق المسيحيين الذين لا يعيشون احترامهم لما يتوجب احترامه.

في كتابه «العلم الجزل» بلغت هذه الأفكار قمته عبر عرضه للإنسان المجنون الذي يبحث عن الله. وهنا يصف نيتشه رؤيته لعالم بدأ بالظهور، لعالم لا أفق له، لا فوق له ولا تحت. ذلك أن «الله قد مات! وسيبقى الله ميتاً! ونحن الذين قتلناه!».

يعتبر **فريدريك نيتشه** (١٨٤٤-١٩٠٠) عبقرية فريدة في تاريخ الفكر: التزام جارف، إرادة تجديد جذرية، حدة ذهن مقنعة وسحر لغوي، كلها ميزات تميزت بها مؤلفاته التي يمكن تقسيمها إلى مراحل خلق ثلاث.

المرحلة الأولى (١٨٦٩-٧٦).

تابع **نيتشه** وهو ابن قس لوثري دروسه في فقه اللغة (فيلولوجيا) الكلاسيكي ثم أصبح أستاذاً لهذه المادة في مدينة بازل.

عام ١٨٧١ كتب «ولادة المأساة انطلاقاً من روح الموسيقى» في هذا الكتاب يبرز أن القوى الأصلية عند اليونان، الأبولونية والديونيزية قد اتحدت لتشكّل تآليفاً منسجماً تجلّى في المأساة القديمة:

يمثل الأبولوني القياس العقلي، ويمثل الديونيزي النشوة والهذيان.

ترافق موت التراجيديا مع ولادة الفلسفة اليونانية العقلانية التي تجسدت بسقراط بشكل خاص. ومع أوريبيد أصبح التحول مكتملاً:

«إن الألوهية التي عبر عنها، لم تكن لا (ألوهية) ديونيزيوس ولا ألوهية أبولون، بل ألوهية شيطان ولد لتوه، أطلق عليه اسم سقراط».

تأمل نيتشه تجدّد الثقافة المأساوية عند ريتشار فاغنر (١٨١٣-١٨٨٣). إذ كان نيتشه في هذه الفترة مأخوذاً بموسيقى فاغنر وبشخصيته.

بين العام ١٨٧١ و ١٨٧٦ دخل نيتشه في سجال مع ثقافة عصره.

مع د.ف. شتراس (راجع ص ١٦٧) كمثل على الخشونة الثقافية، ومع «المرض التاريخي» وإعطاء الأولوية للفكر التاريخي (هيجل. آف. هارتمان) ومع شوبنهاور كنموذج للفيلسوف الرزين؛ ومع فاغنر.

المرحلة الثانية (١٨٧٦-٨٢)

عبر نيتشه عن هذه المرحلة وأصفاً فلسفته أثناءها بأنها **فلسفة «ما قبل الظاهر»**، وقد ظهر له في هذه المرحلة أربعة كتب: إنساني، إنساني جداً (الجزء الأول والثاني)، الفجر والعلم الجزل.

من الناحية الأسلوبية وجد نيتشه في الشكل الحكمي الشكل التعبيري الأفضل. من ناحية المضمون فإن ما يجمع بين المؤلفات الأربعة كانت المعركة التي خاضها ضد «الانحطاط» و«أخلاقه» و«دينه» (المسيحية).

لقد تبني نيتشه موقفاً عقلياً شكياً تقليدياً تحركه إرادة جارفة مخلصّة.

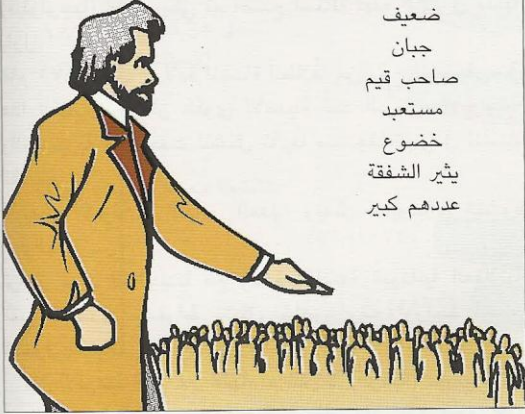
إزاء الأخلاق والإشكاليات الفلسفية التقليدية وانطلاقاً من ملاحظات ظل يجدها باستمرار أشار نيتشه بالدرجة الأولى إلى:

الانسان الأسمى

حيوي
شجاع
مقدام
فاعل
حر
غير متردد
نادر

انسان القطيع

ضعيف
جبان
صاحب قيم
مستعبد
خضوع
يثير الشفقة
عدهم كبير

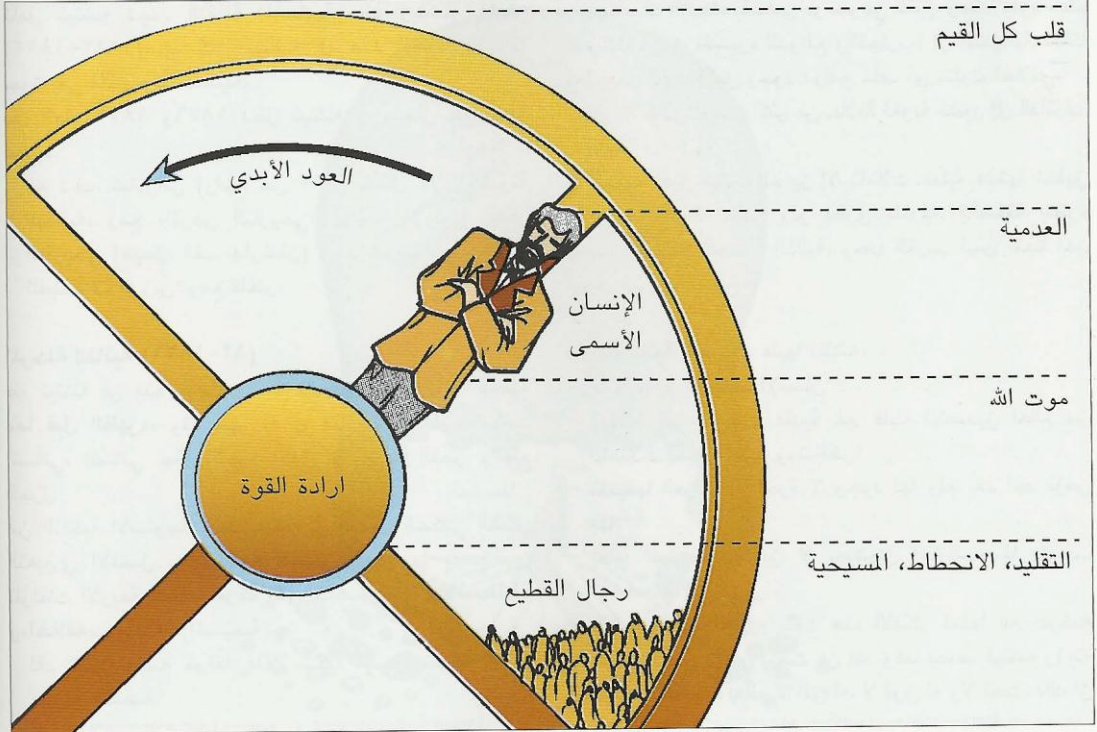


B ارادة القوة والانسان الأسمى



A تحولات العقل الثلاث

قلب كل القيم



C العود الأبدي للذات

نيتشه ٢.

قاسي وحيوي. إن اختبارهم الأخير يكمن في تحملهم لفكرة العود الأبدي.

قدم في كتابه «العلم الجزل» فكرة العود الأبدي لذات النفس باعتبارها «الوزن الأكثر ثقلًا»:

«هذه الحياة... عليك أن تحياها مرة أخرى ومزات أخرى... إن ساعة الوجود الرملية الأبدية لا تنقطع عن القلب من جديد - وأنت معها - يا حبة الغبار في الغبار!»

العود الأبدي هو يقين حدسي لم ينقطع عن التأثير في نيتشه كما لو كان «عفريًا». والتعبير معقد وقد حاول نيتشه، فيما بعد عبر حجج منطقية وأخرى مستقاة من التاريخ الطبيعي، البرهنة على وجوده. أما المعنى اللازم له فيقوم على التبرير النهائي للإنسان الأسمى.

وفي «إرادة القوة» وجدت فلسفة نيتشه صياغتها الأكثر إثارة. انطلاقًا من فلسفة شوبنهاور وسبينوزا ومن علم الطبيعة في عصره يعترف نيتشه بأن إرادة بقاء الذات هي الثابت في سلوك الناس جميعًا وهي الخيط الموجه لكل حياة.

إن الإرادة هي الدافع لكل الأفكار ولكل الأفعال. والإرادة خلافًا لما يعتقد شوبنهاور ليست عمياء بل إن لها غايات متعددة: الحفاظ على الذات، تنمية الشعور بالحياة وبالقدرة على العيش، وريح القوة والقدرة.

وبما أن لهذا المبدأ سيطرته في كل مكان فقد لخص نيتشه بقوله:

«هذا العالم، عالم من القوة جبار، دون بداية ولا نهاية عظم صلب من القوة... هذا العالم هو إرادة القوة - ولا شيء عدا ذلك!»

من هذه الخلفية ينطلق نيتشه ليقول بقلب كل القيم: لقد تلاشت القيم القديمة وبدأت القيم الجديدة بالتشكل تبعًا لمبدأ إرادة القوة.

وفي المستقبل لا تحديد للخير والشر إلا انطلاقًا من منفعة العمل في الحفاظ على الحيوية وريح القوة التي يمكن أن تستقي منه: «ما هو الجيد؟ - إنه كل ما يرفع الشعور بالقوة، بإرادة القوة والقوة نفسها في البشر.

ما هو السيئ؟ كل ما يتأتى من الضعف.

ما هي السعادة؟ الشعور الذي تنميه القوة.

لا السلام عامة، بل الحرب، لا الفضيلة بل قوة الشكيمة».

ألف نيتشه عام ١٨٨٨ سلسلة من الكتابات المثيرة للعواطف، منها «ضد المسيح» و«هذا هو الإنسان». في كتابه الأول أدان المسيحية مجددًا. وفي الثاني أظهر بوضوح تقديره العالي لنفسه. وبشكل استبطاني أوضح «لماذا أنا ذكي» و«لماذا أكتب مثل هذه الكتب الجيدة» الخ. وبعد العام ١٨٨٩ دخل غيبوبة عقلية.

المرحلة الثالثة

مع الأعمال التالية «هكذا تكلم زرادشت» (١٨٨٣-٨٥) «ما وراء الخير والشر» و«إرادة القوة» (صدر لأول مرة عام ١٩٠١ جمعًا لنصوص بدأ كتابتها عام ١٨٨٠) بلغت فلسفة نيتشه ذروتها في الإعلان عن بدء عصر جديد.

لقد تم الاحتفاظ باللحظة النقدية، وبعد التوصيف يأتي العلاج عبر تصورات نيتشه لعالم جديد.

وقد شرح نيتشه هذا التجدد بالاستعانة بصورة تحولات الروح ذات الأوجه الثلاثة:

يتحول الروح أولًا إلى جمل يحمل بصير أثقال الأخلاق القديمة، ثم إلى أسد (ال - أنا أريد) الذي يصارع التنين، تنين القيم (ال - يتوجب عليك).

يخلق لنفسه الحرية و«لا» مقدسة حتى تجاه الواجب... من هنا الحاجة إلى الأسد.

وأخيرًا يصبح طفلًا يخلق، وهو يلعب، قيمًا جديدة (لوحة A).

يلخص نيتشه توصيفه للحضارة الغربية رابطًا بإياها بالعدمية.

«التخلي الجذري عن القيمة، عن المعنى وعما يرغب فيه».

لا قيمة تعزى إلى القيم السامية، لقد تهاوت على ذاتها كل من البناء الفكري المسيحي الضعيف في بنائه الكاذب، وكذلك الفلسفة الموروثة من سقراط. فمذمذم حمل التراث اليوناني - المسيحي في داخله بذور هذا العدم ولم يفعل نيتشه أكثر من استشرعها، معتقدًا عبر هذه الرؤية أنه قد سبق كل معاصريه.

والضعفاء سيزدادون بأسًا تجاه هذه الواقعة، أما الأقوياء (من هم فوق البشر) سيرون فيه منارة نظام جديد، من أجل تحول أو إعادة قلب لكل القيم.

أما علاج نيتشه فيستند إلى ظاهرة الإعلان التي تتمحور حول إرادة القوة/الاقتدار:

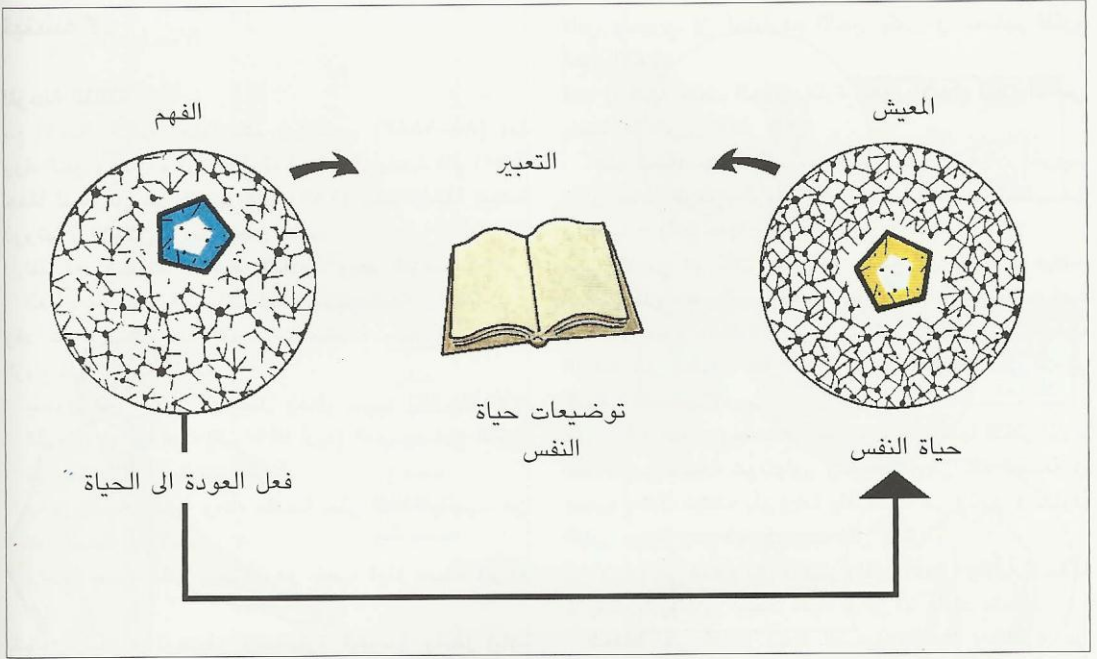
«بلغت فلسفة نيتشه قمته عبر الرؤية المزدوجة للإنسان الأسمى وللعود الأبدي. أما المفهوم المفتاح فيها فهو إرادة القوة/الاقتدار». (W. kaufmann).

قام نيتشه في كتابه «زرادشت» أولًا بتمجيد الإنسان الأسمى (لوحة B).

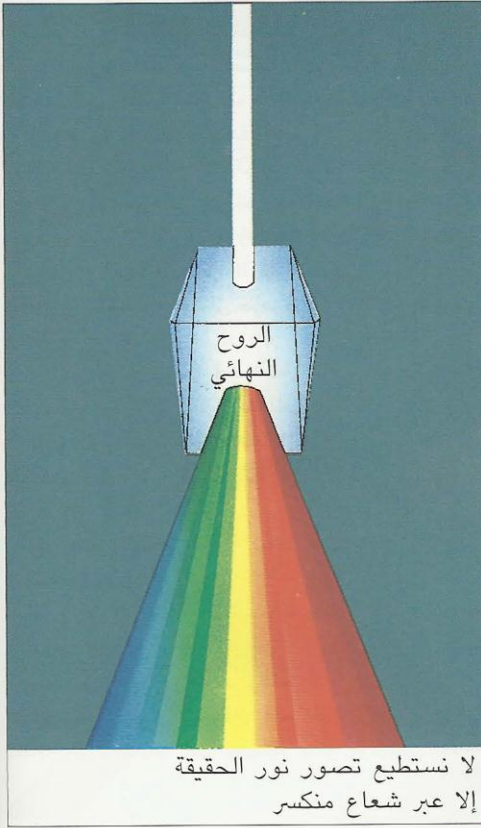
فهو يتميز بحرية كاملة تجاه القيم التقليدية. وتصرفاته تتطابق مع معيار دنيوي:

إنه يتوق إلى القوة، إلى الحيوية وإلى الاقتدار. تجاهه يقف أناس القطيع ينحنون أمام ديكتاتورية الله (المُختَلَق) ويمجدون أخلاق الضعف والشفقة.

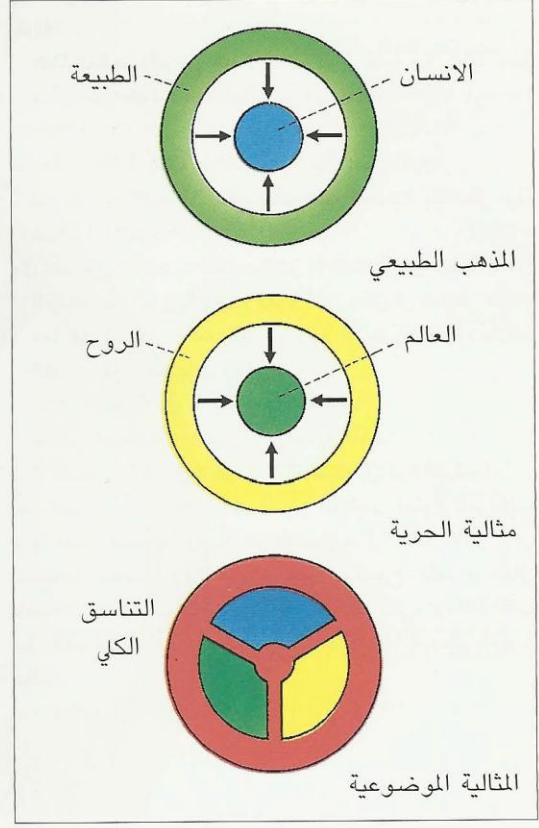
أما القلة من البشر المتفوقين فهم أقوياء بما يكفي ليتحملوا النتائج المرة المترتبة على حريتهم وعلى توجيههم نحو ما هو



A المعيش - التعبير - الفهم



C الحقيقة في تصورات العالم



B أنماط تصور العالم

التعبير سواء كان تعبيراً عن حياتنا أو عن حياة الآخر... وبالتالي فإن العلوم العقلية تتأسس على هذه العلاقة بين المعيش والتعبير والفهم».

إن الأحداث المعيشة هي الوحدات البنائية التي انطلاقاً منها يتم تشييد حياة النفس. ففيها يكمن الرابط الداخلي للوعي مع مضامينه.

إن التعبير هو ترجمة المعيش عبر أشكال خارجية (من مثل الحركات واللغة والفن الخ). إن أشكال الخارج هذه هي بدورها توضيحات حياة النفس. والفهم هو إدراك جوانب ما على قاعدة تعبيرها الخارجي. إن فهم توضيحات حياة النفس الخاصة بالآخر إنما يقوم على إعادة عيشها انطلاقاً من التجربة الخاصة بالحياة الداخلية.

إن للتأمل الذاتي إذاً وظيفته الحاسمة.

في الكتابات اللاحقة يكتسب مفهوم **الحياة** بالنسبة إلى ديلتاي دلالة متزايدة.

«إن الحياة هي إذاً الواقعة الأساسية التي يجب أن تشكل نقطة انطلاق الفلسفة. إنها ما يعرف من الداخل. إنها ما لا يمكن أن يصار إلى تجاوزه».

يشكل العالم العقلي والتاريخي توضع الحياة. وفهمه لا بد من إعادة ترجمة النتائج الموضوعي عبر عبارات الحيوية العقلية التي انطلقت منها.

إن تأويل المعنى الكامل للحياة يدخل ضمن **أنظمة تصور العالم:**

الفلسفة، الدين والفن.

وهنا يميز ديلتاي بين أنماط أساسية ثلاثة:

في الفلسفة الطبيعية يعتبر الإنسان كائنًا بيولوجيًا يعتمد على تحقيق نزواته ويخضع لشروط وجوده المادية.

أما المثالية، مثالية الحرية فتشدد على التفتح الحر الخالق لنفسه في الإنسان والذي يجذر في استقلالية العقل تجاه الشروط الخارجية.

في المثالية الموضوعية يصار إلى البحث عن التوازن بين الفرد والعالم ككل. إن رفع تناقضات الحياة يمكن البحث عنه في التناغم الكلي لكل كائن.

لا يمكن لأي من تصورات العالم أن تمتلك الحقيقة الواحدة بل إن كل تصور من هذه التصورات لا يبرز من العالم إلا مظهرًا واحدًا.

«إن لتصورات العالم أساسها في طبيعة الكون وفي العلاقة بين الكون والعقل النهائي الذي يدرسه. من هنا يعبر كل تصور من هذه التصورات وضمن حدود فكرنا عن مظهر واحد من الكون. وكل تصور هو صحيح هنا. ولكنه تصور أحادي. ولا يسمح لنا أن نُحيط بكل هذه المظاهر دفعة واحدة. ولا يمكننا أن نبصر نور الحقيقة إلا عبر أشعة متكسرة».

حاول **وليم ديلتاي** (١٨٣٣-١٩١١) جاهداً أن يؤسس للعلوم العقلية بشكل مستقل ومنهجي ومنظم، وقابل بينها وبين علوم الطبيعة. اقترب ديلتاي بإشارته إلى تاريخية كل أشكال الظواهر العقلية من (المدرسة) التاريخية المعروفة في عصره.

من خلال مسيرة فكره يأخذ مفهوم الحياة حيزاً متنامياً ودوراً مركزياً بحيث يمكن القول إن ديلتاي قد أعطى فلسفة الحياة دفعا حاسماً.

يربط ديلتاي مشروعه **لتأسيس علوم العقل**، والذي يعرف أيضاً باسم «نقد العقل التاريخي» بـ

نقد للماورائيات، بالقدر الذي تزعم فيه هذه تقديم نتائج نهائية بشكل علمي.

يكمن أساس علوم العقل في وعيها **لتاريخية** الإنسان وما ينتجه.

ما هو الإنسان، إنه يتعرف إلى ذلك من خلال تاريخه. وحده الوعي التاريخاني للتكوين التاريخي للإنسان هو الذي يفسح المجال له، ومن خلال تحرره من نسيج عنكبوت الفكر الدوغمائي، للولوج إلى خلق العقل في ما يتميز به.

تتميز العلوم العقلية عن علوم الطبيعة بقدر ما تنسب إلى حقيقة تنطلق من الإنسان بالذات، أي،

إن العقل يتعامل هنا مع إنتاجه، مع ما يخلقه بنفسه.

من هنا تكون المسيرة المعرفية مختلفة:

فنحن نشرح الطبيعة، ونحن نفهم العقل.

إن الإنجازات الاجتماعية والخلاقة التي يحققها الإنسان ليست إلا التعبير عن سيرورات داخلية، سيرورات حياة النفس.

وبالتالي فإن أساس نظرية المعرفة الخاصة بالعلوم العقلية ليست ذات معرفة مجردة، بل هي الإنسان بكليته، أي إنه «الكائن المريد، الذي يشعر والذي يقيم التمثلات»، والعنصر الحاسم هنا هو:

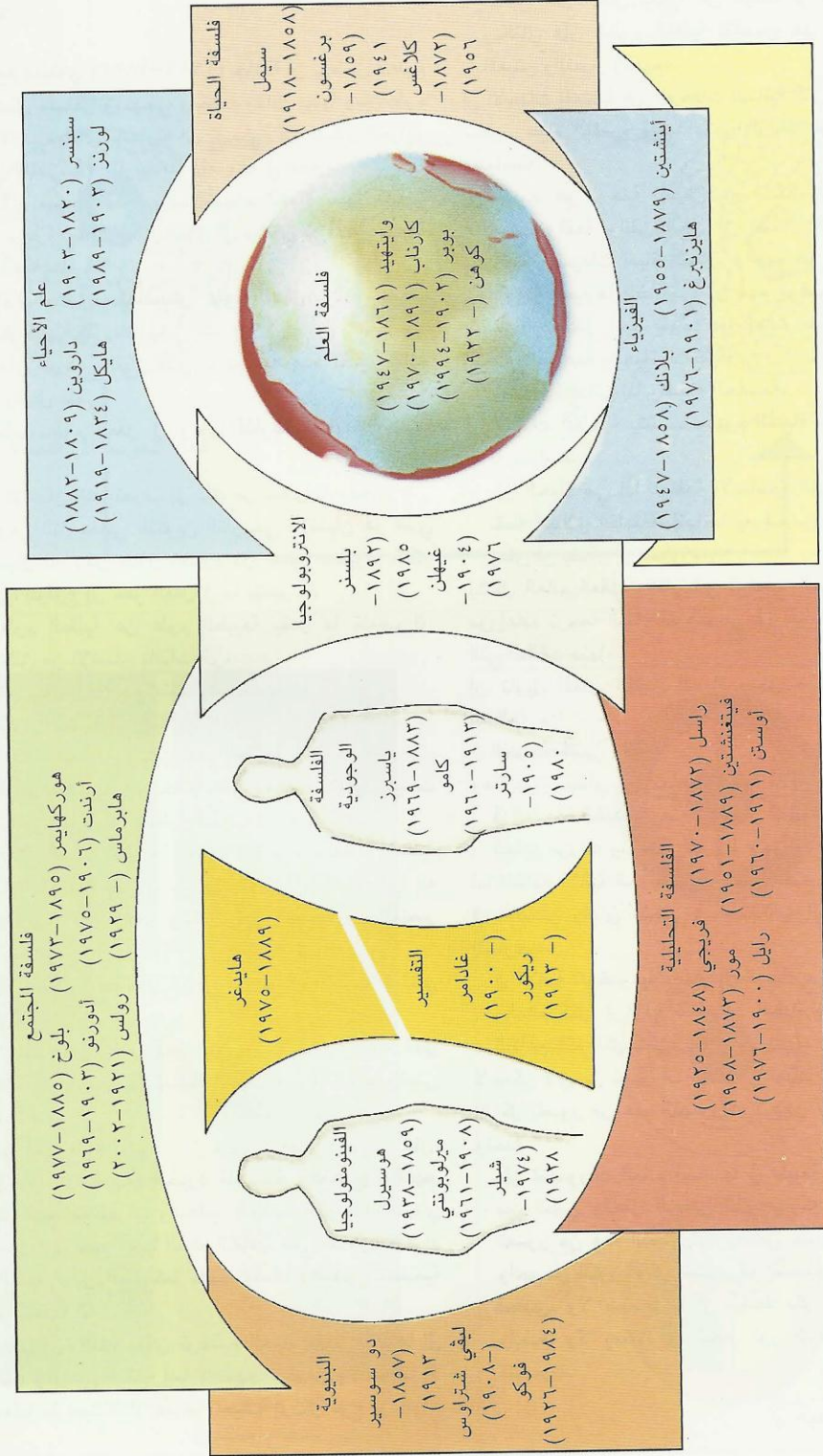
اختبار الوقائع المعطاة في الوعي من خلال الإدراك الداخلي والخارجي.

من هنا يأخذ علم النفس دوراً على جانب من الأهمية. فعلى قاعدة الاختبار (التجربة) يمكننا استخلاص الانتظام والبنى والأنماط الخ.

إن العملية التي تتيح للإنسان أن يكون موضوع علوم العقل، إنما تقوم في الرابط بين **الخبرة المعيشة والتعبير والفهم**.

وبذلك لا نفهم التظاهرات والتعابير الخاصة بالوجود الفردي وحسب، بل إننا نفهم أيضاً النظم الثقافية التي تتجاوز الأفراد (الفن، العلم، الدين الخ) كما نفهم أيضاً الأشكال التنظيمية (الدولة، الكنيسة الخ).

«عبر سيرورة الفهم يمكن توضيح الحياة وفيما يتعدها إلى أعماقها، ومن جهة ثانية إننا لا نفهم الآخرين ولا ذاتنا إلا إذا حملنا ما نعيشه، أو حياتنا المعيشة إلى كل نوع من أنواع



نظرة عامة.

وهدفها اللغة في الشكل الذي تستعمل فيه فعليًا. يعتبر فيتغنشتين أحد أبرز ممثلي التيارين الفلسفيين المشار إليهما.

ثمة تيارات أخرى جعلت من **الإنسان** ومن عالم حياته موضوعًا لفلسفتها. فقد كان مسرى الحياة العيني واسطة العقد في أبحاث **الفلسفة الوجودية**.

انطلاقًا من كيركغارد (ص ١٦٣) تمثل الاتجاه الوجودي في القرن العشرين بكل من ياسبرز، سارتر وكامو. استعان سارتر، شأن عدد آخر من المفكرين الذين دشنوا حقولًا أخرى في الأنتروبولوجيا (ماكس شيلر على سبيل المثال)، بالمنهج **الفيثونولوجي** الذي أسسه هوسيرل. يعتمد هذا المنهج العودة إلى أحداث الوعي الداخلية من أجل تقديم يقين جديد عن ماهية الأشياء والإنسان.

وقد كان للفيثونولوجيا أثرها على مجالات أخرى: بواسطتها أراد مارلو بونتي أن يوضح العلاقة بين الطبيعة والوعي. أما ن. هارتمان فقد استعان بها من أجل تحقيق التأسيس لأنطولوجيا جديدة. كذلك كان للفيثونولوجيا أثرها على وجودية سارتر وعلى الفلسفة الأنتروبولوجية عند بلسنر وكذلك أيضًا على فلسفة التأويل كما عند ريكور. استند هايدغر أيضًا إلى الفيثونولوجيا في صياغته لمشروعه العريض الذي أعاد فيه طرح مسألة الكينونة. أراد هايدغر عبر الأنطولوجيا التأسيسية التي أرساها بعث بداية جديدة لا تقع في نسيان الكينونة كما تجل ذلك في إرث الفلسفة الغربية.

كذلك خضع **المجتمع** كما خضع الدين لنقد التأمل الفلسفي الحاد: من جانب أول ومن زاوية فلسفة الحياة، خاصة في النصف الأول من القرن (العشرين)، حاول كل من سيمل وكلاغس (Simmel, Klages) إحالة الإنسان إلى نشاطاته الحيوية الأولية، إذ رأيا في الثقافة الحاضرة خطرًا، فهي لا تحفز الإنسان بقدر ما تشوهه. ومن جانب آخر تحولت الماركسية إلى حامل للنقد الاجتماعي وللتغيرات الاجتماعية، وعلى قاعدتها أرسى لينين وماو أنظمة حكم جديدة ونظامًا اقتصاديًا جديدًا ما قلب الخارطة السياسية في العالم. كذلك استندت «النظرية النقدية» إلى الفكر الماركسي في تحليلاتها للمجتمع.

انطلاقًا من الشروط التي فرضها الفهم انطلقت المدرسة **التأويلية** (غادامر، ريكور). لا تستند هذه المدرسة في نسختها الحديثة إلى الشواهد المكتوبة أو إلى الأعمال الفنية وحسب بل إلى كل الأقوال الفردية وإلى التصرفات الاجتماعية.

انطلاقًا من علم اللغة أراد سوسير **اللبنانية** (ليفي شتراوس وفوكو) أن تفك رموز البنى اللاواعية التي هي أساس الفكر الإنساني وأساس التصرفات الإنسانية وأساس النظام الاجتماعي.

يتميز **القرن العشرون** بالتفجر المعرفي في مجال **التقنية** ومجال **علوم الطبيعة**. فالفيزياء الحديثة توسع صورة العالم الحاضر بما يتجاوز كثيرًا الصورة التي قدمتها الفيزياء الكلاسيكية: تقدم نظرية النسبية والفيزياء الكمية رؤية جديدة للعالم خاصة في مجال الموضوعات الفيزيائية الكبيرة جدًا أو الصغيرة جدًا. أما علم الأحياء، وبفضل نظرية التطور، فقد بات قادرًا على رسم صور جديدة للإنسان. كذلك أدخل علم النفس، لا سيما التحليل النفسي الفرويدي، أبعادًا جديدة طاولت السؤال عن الإنسان.

وقد شمل ذلك كله الفلسفة أيضًا وبطرق مختلفة: ذلك أن طرق المنطق الحديث والمعارف المرتبطة به قد شكلت إحدى قواعد التقدم في العلوم وفي التقنيات (الكمبيوتر = الحاسوب على سبيل المثال).

ثمة فلاسفة من أمثال فريجي وراسل قد أسهموا بالتطور الذي دمج الرياضيات والمنطق والفلسفة فيما بينها في القرن العشرين.

ثم إن علوم الطبيعة قد أصبحت بدورها مقياس الفلسفة وموضوعها.

اتخذت الوضعية - الجديدة لنفسها كهدف، الدقة والتحقق من المفوضات العلمية. تعتبر نظرية العلم، أي التطوير الفلسفي للمنهج ولبناء العلوم الخاصة ونتائجها، تعتبر إحدى أهم التوجهات الفلسفية في الوقت الحاضر. لقد حل المنطق الرمزي والرياضي واعتباره منهجًا والدقة باعتبارها هدفًا مكان التساؤل الفلسفي التقليدي. أما المسائل الماورائية القديمة فقد أصبحت بمثابة متاهات مفهومية لا يمكن الدخول فيها.

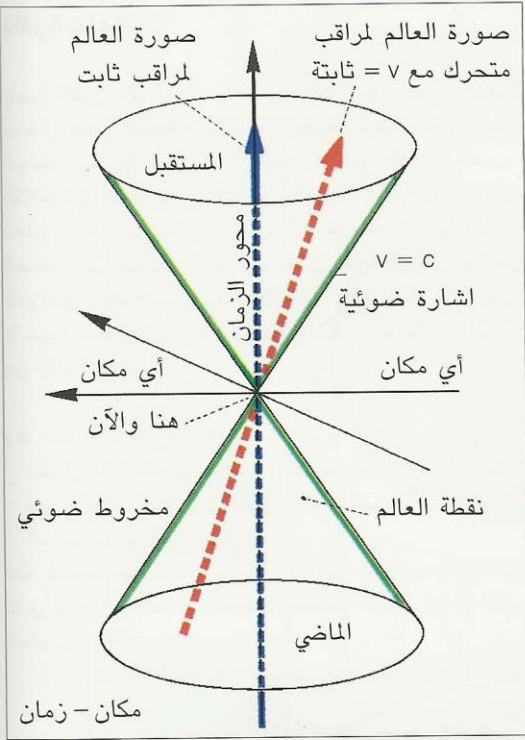
«لقد تعود الناس على فك السحر عن العالم...» واكتملت عملية أقلمة الحياة الحسية مع المعرفة. وهكذا انحلت، ومن تلقاء نفسها، المسائل المرتبطة بتصور العالم، لا لأنها وصلت إلى أجوبة بل لأنها بدت فارغة من أي غرض. (E. Topitsch).

وفي إطار التحول في الفلسفة في القرن العشرين نشير أيضًا إلى التحول في فلسفة اللغة (Linguistic turn) حيث أصبحت **اللغة** موضوع الفلسفة بالدرجة الأولى.

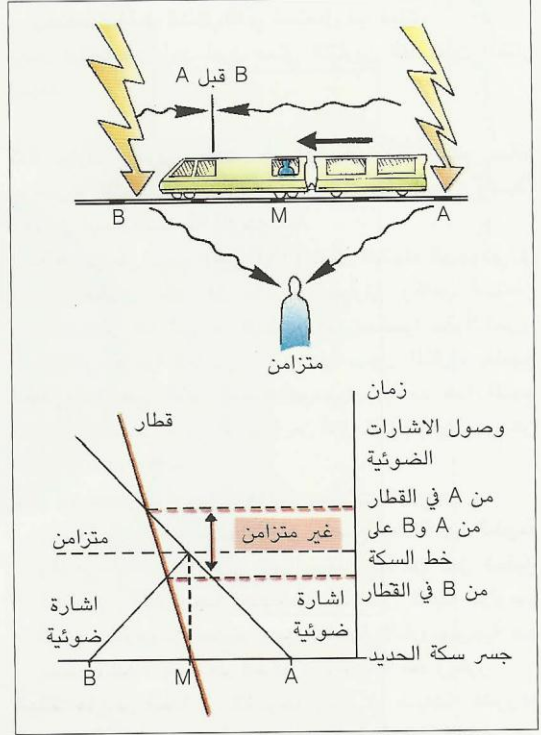
بدأ هذا التحول أولًا مع إدخال التحليل كما مارسه كل من مور Moore وراسل. وعولجت المسائل بطريقة يمكن نسخها ضمن شكل لغوي صحيح وذو معنى. من هنا يتاح لنا أن نراقب غموض أقوالنا وأن نزيل ما يلحق بنا من سوء تفاهم.

إن مشروع خلق لغة مثالية، أي لغة واضحة بشكل كامل قد أصبح أحد أطروحات الفلسفة الكبرى وبخاصة ضمن ما يعرف بحلقة فيينا.

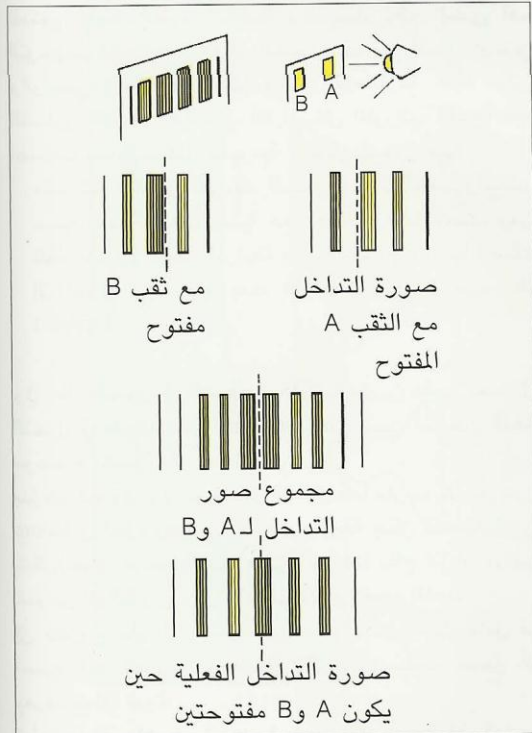
تطورت الأبحاث فيما بعد في مجال فلسفة اللغة العادية (ordinary language philosophy):



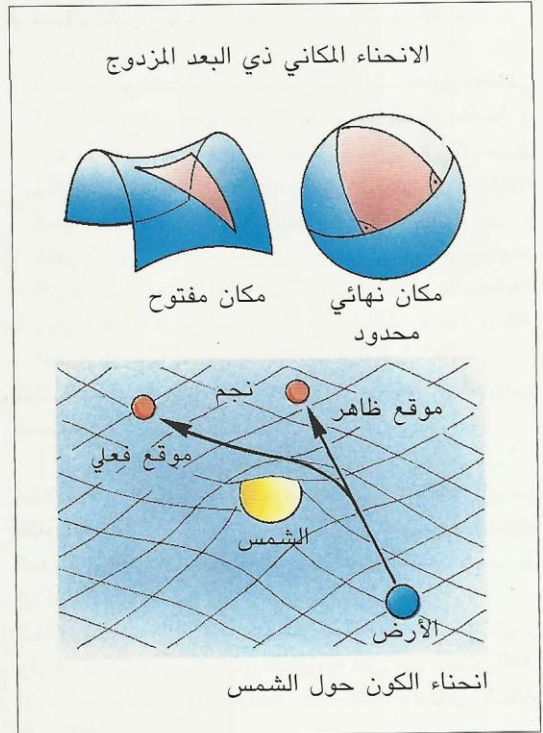
B مكان مربع الأبعاد



A نسبية التزامن



D الفيزياء الكمية: تجربة الفتحة المزدوجة



C رسيمات النظرية النسبية العامة

المتناهية C، فإن الحزمة الضوئية تشكل حد الأحداث المترابطة «زمنيًا» (لوحة B).

إن الحاضر هو في الخارج، وفيه تترايط الأحداث «مكانيًا». والماضي والمستقبل ينفصلان بسبب الرشح من الزمن المتناهي المرتبط بالمسافة من المراقب.

وبسبب سرعة الضوء فإن كل ما يحدث على مسافة الشمس لا يعيننا إلا بعد مرور ٨ دقائق. فبعد نقطة محددة مكانيًا وزمنيًا بإمكاننا أن نعرف كل ما له أكثر من ٨ دقائق، والتأثير بكل ما يجري بعد ذلك، ولا يمكننا أن نعرف أو أن نؤثر في كل ما يجري داخل هذه الفسحة (الزمنية).

ضمن سرعة مرتفعة حتى C تزداد مقاومة الجسم تجاه التسريع الزائد. إن طاقته الحركية تزيد في ثباته كما كنا نضيف كتلة على كتلة في حالة ركود. من هنا نصل إلى معادلة الطاقة مع الكتلة ($E = mc^2$).

إن المعادلة بين الجذب والجمود هو الأساس في النظرية النسبية العامة (١٩١٦) والتي ستبطل بسرعة عبر أنظمة. وقد فسر أينشتاين الجذب باعتباره انحناء الفضاء بواسطة الكتلة كما يمكن تمثيلها عبر هندسة ريمان.

من هنا تصبح الإشعاعات الضوئية بمحاذاة الكتل الكبيرة أي أنها ستكون خاضعة للانحناء الفضائي.

لقد عدلت النظرية النسبية من فهمنا للكون. فمجمع كل الكتل تؤدي إلى انحناء الفضاء الذي يوصل إلى شكل مفتوح أو مقفل للكون (لوحة C).

تبعا لنظرية الانفجار الكوني المسيطرة حتى تاريخه كان الكون يعتبر مركزا في نقطة صغيرة وحارة جدا. مع القبول بنظرية الانفجار الكوني التي بها ظهر الزمان والمكان يصبح العالم في حالة انتشار لا محدودة أو أنه سيتقلص من جديد ليعود إلى حالته الأصلية.

أما الفيزياء الكوانتية فتقوم على المبدأ الذي يقول إن الطاقة لا تنتشر إلا بشكل كوانتم متعدد من الطاقة تم اكتشافه بواسطة ماكس بلانك (١٨٥٨-١٩٤٧).

فالأحجام الفيزيائية ليست ثابتة ولا متصلة بل هي غير مفهومة.

استعان نيلز بوهر بالنظرية الكوانتية لشرح البنية الذرية والأطياف الضوئية الخاصة بالعناصر الكيميائية. وبما أن الضوء يتكون في جزء منه من موجات وفي جزء آخر من «حزم طاقة» استنتج دي بروغلي أن الجزيئات التي تمتاز بالكثافة تمثل أيضا ظاهرات ضوئية.

لذلك لا بد من تفسير الثنائية موجة - جزيئة بحسب بوهر بطريقة متكاملة:

باعتبارها توصيفات تتناوب وتتكامل بشكل متبادل.

قاد ألبرت أينشتاين (١٨٧٩-١٩٥٥) في الربع الأول من القرن (العشرين) التحول الذي طور صورة العالم الفيزيائية.

تقوم النظرية النسبية الخاصة التي صاغها في العام ١٩٠٥ على مسلمتين:

- مبدأ النسبية:

«إن يستحيل تحويل نظام إحالة مطلق انطلاقا من الظواهر الفيزيائية، أيًا كانت هذه الظواهر».

في كل الأنظمة المرجعية التي يكون بعضها في حركة منتظمة (نظام الجمارد) بالنسبة إلى الأنظمة الأخرى، تكون قوانين الطبيعة متماهية. من هنا يمكننا اعتبار كل هذه الأنظمة أنظمة متساوية.

- ثبات سرعة الضوء. لا علاقة لسرعة الضوء بمصدر الضوء. ينتج عن ذلك القول بنسبية التزامن كما يظهر ذلك من المثل التالي:

على طريق السكة الحديد يلمع برقان A و B. على مسافة متساوية من النقطتين يقف أحد المراقبين ويسجل لمعانهما في وقت واحد. بالمقابل فإن هذين البرقين ومع أنهما يسيران بسرعة واحدة فإنهما يبدوان لمراقب آخر في القطار الذي يتحرك بين النقطتين بسرعة تختلف بالنسبة إليه، عن المراقب الأول إذ يبدو البرق A الذي يسير باتجاهه القطار (والمراقب الذي داخله) سابق على البرق B. (لوحة A).

كذلك يمكن تسجيل التزامن بشكل أكثر سهولة داخل نظام الجمارد. بالنسبة إلى نقطتين في الفضاء موجودتين داخل أنظمة جمارد تتحرك بشكل مختلف، لا بد من حساب الوقت الخاص بكل منهما في كل مرة. إن العلاقة بين المكان والزمان في نظامين مختلفين يتم حسابها تبعا لما يعرف بنظام لورنز للتحويل (Lorentz - transformation).

في هذه المناسبة يمكن أن نلاحظ أنه انطلاقا من نظام جمارد معين فإن المقاييس تبدو بالنسبة إلى نظام متحرك وباتجاه الحركة أقصر (تقلص الأطوال) وأن الساعات تسير بشكل أكثر بطئا (تمدد الوقت).

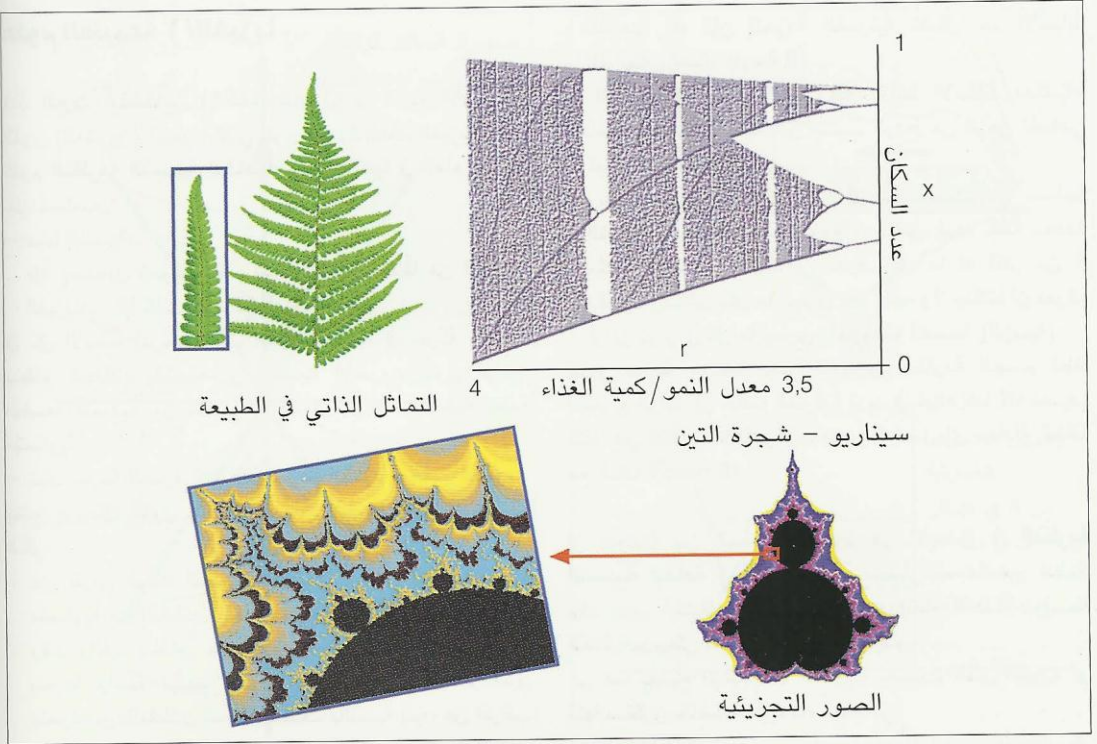
يمكننا البرهنة على تمدد الزمان عبر المقارنة بين ساعتين متماهيتين. فإذا حركنا إحدهما بسرعة كبيرة فإنها ستسجل اختلافا في التوقيت مع الساعة التي لم نحركها.

إن الزمان والمكان ليسا مستقلين الواحد منهما عن الآخر إذا، إنما يشكلان ما يعرف بـ (Raum - zeit - kontinuum) [مكان مربع الأبعاد: حيث يعتبر الزمن بعدا رابعا].

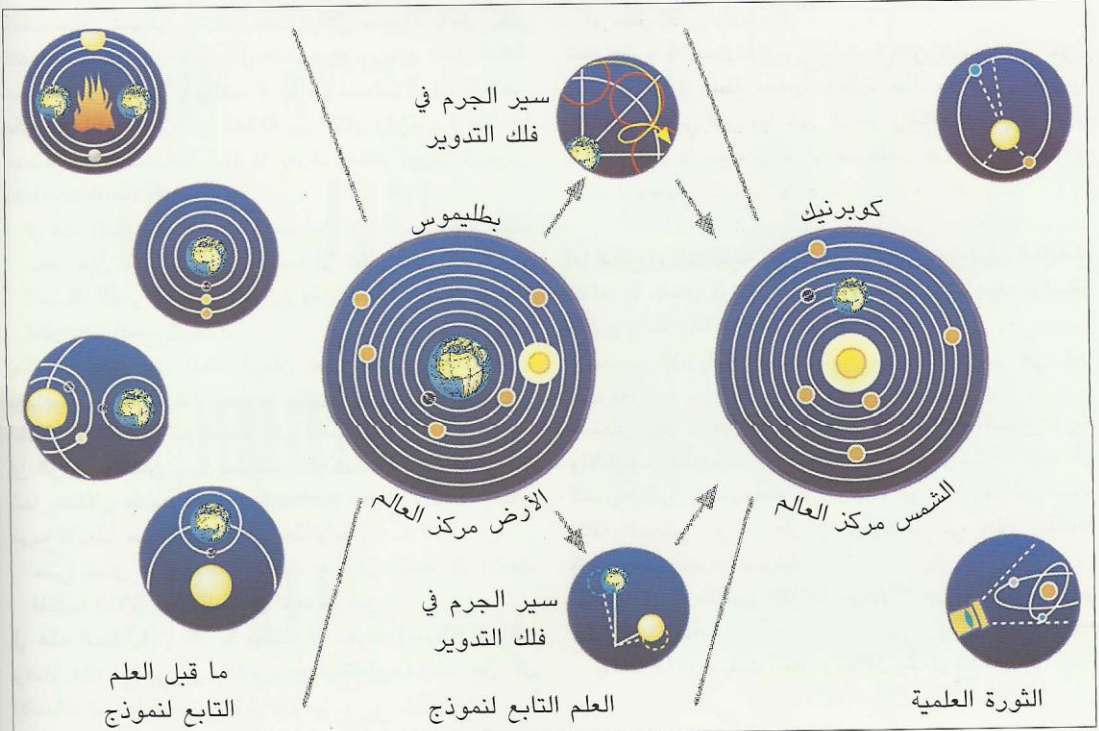
حتى نتمكن من تحديد حدث ما، علينا أن نضيف إلى الأبعاد المكانية الثلاثة بعدا رابعا هو البعد الزمني.

في هذه الحالة فإن كل ما يمكننا أن نعرفه (مبدئيا) في الآن وهنا، فإنه ينتمي إلى الماضي. «والمستقبل» مؤلف من كل الأحداث التي بإمكاننا أن نؤثر فيها.

وبما أنه لا يمكن نقل الإشارات إلا مع سرعة الضوء



A نظرية الخواء



B كوئن: الثورة الكوبرنيكية باعتبارها تغييرًا في النموذج

بين أربعة حتى تشكل رسمًا بيانيًا لا قاعدة له. صحيح أنه بإمكاننا أن نجد حتى داخل مجال الخواء «جزرًا من الانتظام».

من الأمثلة على هذه الدينامية نشير إلى التغير الذي يطرأ على حجم الحيوانات تبعًا لنوع الغذاء. فإذا ارتفعت كمية الغذاء فوق درجة معينة فإن عدد الحيوانات يرتفع دوريًا بين قيمتين معينتين لينتهي، إذا ما استمرت قيمة الغذاء بالارتفاع، إلى درجات لا تخضع للقياس.

بإمكان أن نمثل السلوك ضمن أنظمة الخواء هندسيًا بالاستعانة بالصور التجزئية (Fractale صورة A). حيث تشكل أطراف زخرفات هذه التشكلات حدود الانتقال إلى الخواء. في هذا المجال يهتز النظام بين قيم محددة. فيشكل لنفسه صورًا تتشابه ذاتيًا وتبرز بمقدار ما نعد إلى تكبيرها. نصادف أيضًا مبدأ التشابه - الذاتي في بنية الجهاز العضوي.

يقترح عالم الفيزياء **توماس س. كوهن** Thomas s. kuhn (١٩٢٢-١٩٩٦) في كتابه «بنية الثورات العلمية» فهمًا جديدًا لتطور العلم. فهو ينتقد النظريات العلمية المقبولة حتى عصره (راجع ص ١٨٣ و ٢١٩) التي تعتبر تاريخ الفيزياء تكديسًا متواصلًا للمعارف المنجزة انطلاقًا من معطيات أكثر دقة ومن نظرية أكثر توسعًا. مقابل ذلك يدافع كوهن عن أطروحة تقول، إن التطور العلمي يجتاز مراحل:

في الفترة التي سبقت وجود **النماذج** (Paradigm) لا وجود لإجماع بين الباحثين حول مبادئ اختصاصهم. وبالتالي فإن الأبحاث لم تكن موجهة نحو غاية معينة.

في مرحلة النضوج (الطبيعية) أصبح بمقدور المدرسة أن تحقق اختراقًا حاسمًا. فقد فرض نموذج ما نفسه مثالًا، وبه ارتبط سائر العلماء. والنماذج هي أنظمة مفهومية ومنهجية خاصة بجماعة من العلماء تحدد إطار المناهج المقبولة وتقرر المشاكل والحلول الموضوعية لها.

في هذه المرحلة تطالعنا الشذوذ، التي نستطيع إيجاد حل لها بموجب النماذج السائدة والتي يشكل تزايدها أزمة. من هنا تحصل الثورة العلمية ويحل نموذج جديد مكان النموذج القديم.

من العلامات المميزة لتصور كوهن اعتباره أن لا مجال للمشابهة بين النموذج الجديد والنموذج القديم. فالنموذج الجديد ليس تطويرًا متواصلًا للقديم بل إن ثمة قطيعة تفصل الواحد منهما عن الآخر.

بشكل عام، فإن فهم ما هو مدرك كمشكلة سيكون قابلاً للتعديل، ثمة مفاهيم جديدة ستولد، وأهل العلم يعيشون في «عالم آخر» لأن منظورهم قد تعدل.

تعتبر نظرية هيزنبرغ والمعروفة باسم **علاقة اللا تعين** أساسية بالنسبة إلى الميكروفيزيك. إذ أدخلت تحولًا إضافيًا إلى التصورات الفيزيائية الكلاسيكية. فقد عرضت أن معرفة مقادير خاصة هي بدورها معرفة «تكاملية».

على سبيل المثال، بقدر ما يمكن قياس دفع إلكترون ما بدقة، بقدر ذلك يكون موقعه غير محدد بدقة، والعكس صحيح أيضًا.

والأمر نفسه ينطبق على مقدار الزمان ومقدار الطاقة. أن الملاحظة الأكثر دقة لا يمكنها أن تزيل اللايقين.

تقتض «مدرسة كوبنهاغن التأويلية» بخصوص النظرية الكوانتية وبالتوافق مع م. بورن، لا تعطي وظيفة الموج إلا احتمال وجود جزيئة في نقطة ما. وبالقياسات بصار إلى تحديد هذه النقطة، تمثل القياسات انتقالًا من الممكن إلى الواقع. (تقليص رزمة الموجات). أمّا ما يحدث بين عمليات القياس فلا يمكن تحديده بذاته.

تتطوي النظرية الكوانتية على اللاتحديد، ذلك أن الموضوعات لا تمتلك بحد ذاتها صفات محددة بدقة.

وهكذا على سبيل المثال يبدو لنا وفي تجربة الفتحة المزدوجة (راجع ص ١٨٤ لوحة D) تداخلًا لا يتناسب مع جمع الأقسام الحاصلة من كل من الفتحتين. إن حالة النظام الكلي تختلف عن مجموع أنظمة جزئية.

في الفيزياء الكوانتية تثير سيرورة القياس مسائل نظرية. يخلق التداخل بين الموضوع الكوانتي الخاضع للملاحظة وآلة القياس، وانطلاقًا من عنصرين، نظامًا كليًا متجددًا، الأمر الذي يوجب، وحتى يمكن توصيفه، استخدام آلة قياس أخرى وهكذا... وفي نهاية السلسلة نجد الإنسان الذي يحيط علمًا بالنتيجة وبقيمها تبعًا لطريقة توصيف جديدة.

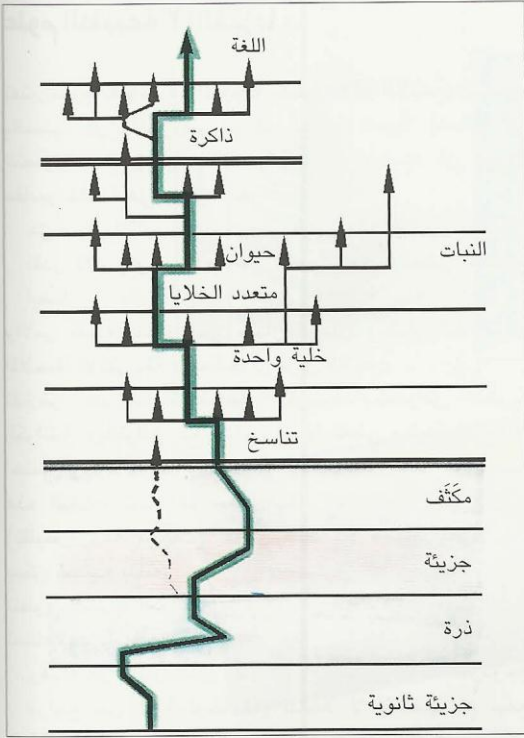
تتناول نظرية **الخواء** دراسة التصرفات غير المتوقعة داخل أنظمة تخضع لقوانين محددة. في ظل شروط معينة يمكن للأنظمة الدينامية أن تتحول إلى حالة «خواء» حيث لا يعود بالإمكان، من حيث المبدأ، لا لنقص في المعرفة، التنبؤ بتصرفاتها. من الأمثلة على ذلك، حالات الطقس، تزايد عدد الحيوانات أو تصرف التيارات في الأوساط المائية.

إن أدنى تغير يصيب الحالة الأصلية سيؤدي ضمن أنظمة الخواء، إلى تطور مختلف كليًا.

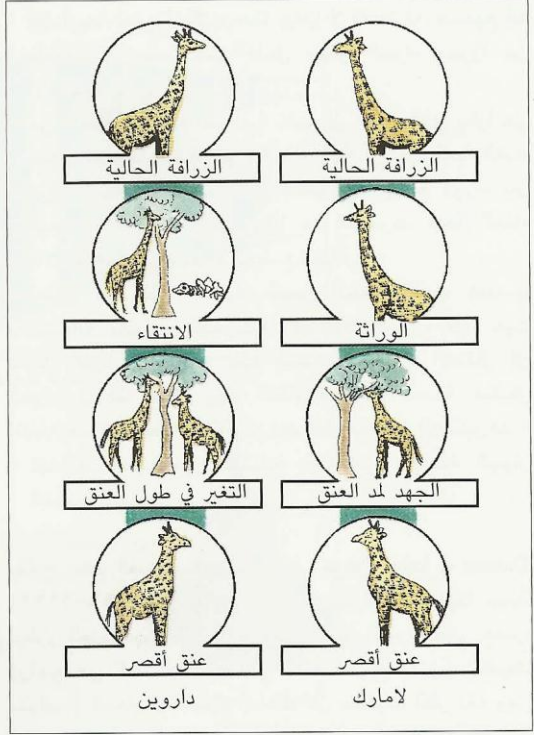
هذا ما يحصل مثلًا في احتمالات التغير في الطقس، ذلك أن ضربات أجنحة فراشة في غابات البرازيل الاستوائية العذراء قد تكون كافية للإعلان عن إعصار في أميركا الشمالية.

ثمة نموذج رياضي يطلق عليه اسم «سيناريو شجرة التين» يظهر لنا الانتقال من النظام إلى الخواء (لوحة A):

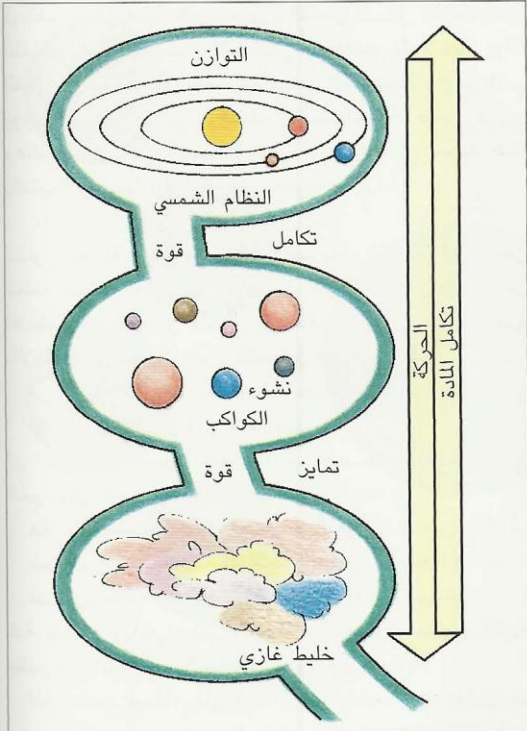
إذا ازدادت قيمة r ، فإن قيمة x تبدأ بالتردد بين نقطتين، ثم



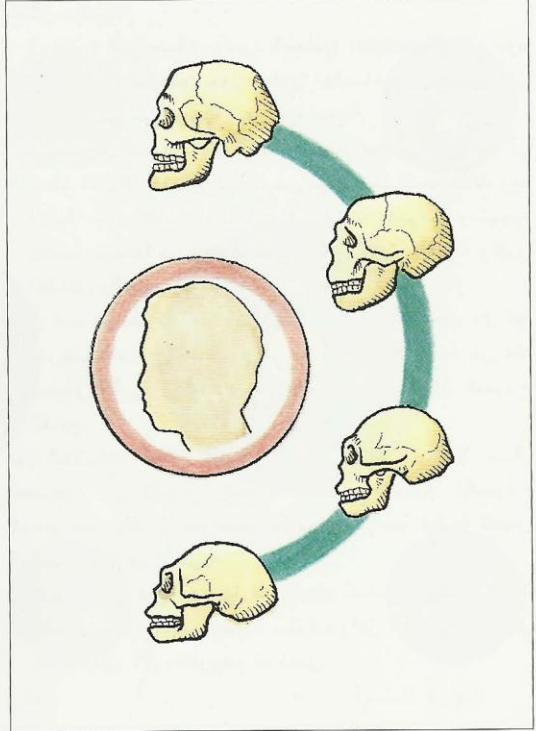
B التطور على كل المستويات



A التطور بحسب داروين ولامارك



D التطور بحسب هـ. سبنسر (مثال نشوء نظام شمسي)



C لا يمكن للكائنات الحية المثالية أن تظهر فعلاً في التطور

مثالية لصالح تعريف دينامي للنوع، فالنوع على سبيل المثال: «مجموعة من السكان الطبيعيين تتوالد وتتكاثر فيما بينها» (E. Mayr).

- من الناحية البيولوجية دخل التشكيك إلى الموقع الذي احتله الإنسان وكان موقعاً متميزاً بوصف الإنسان «تتويجاً للخلق». ومنذ صدور كتاب داروين «أصل الأنواع» (١٨٧١) أصبح التطور الإنساني جزءاً من التطور الطبيعي لكل حياة. فالإنسان بدوره ليس إلا نصراً من تيار الحياة.

- إن الأبحاث التي جرت على الأسس الكيميائية - الفيزيائية للتطور في العلم الجيني وفي علم الأحياء الذري قد قادت أخيراً للقبول بفكرة اعتبار التطور البيولوجي حالة خاصة للتطور الكوني.

من هنا تصبح القطيعة بين مادة حية ومادة جامدة قطيعة نسبية؛ فقد صار بالإمكان البرهنة على ظواهر تولد ذاتي وعلى الانتقاء قبل بدء الحياة وعلى مستوى الجزيئة - (Prä - oder a biotische Evolution).

- أئت الأبحاث حول الانتظامات العامة لكل السيورورات النظرية إلى نظريات النظام ولعبة النظريات.

فهي توضح لعبة التبادل بين الصدفة (التحول على سبيل المثال) والضرورة (ضغط الانتقاء). أما النتيجة العامة فهي التنظيم الذاتي للمادة، الانسجام الذي يقوم لاحقاً (R. Riedl): لا تتبع السيورورات التطورية قوانين موضوعة سلفاً، بل إن قوانينها تتطور معها.

من هنا يرفض علم الأحياء الحديث فكرة التحديد الكلي. ففي التطور لا شيء يخطط سلفاً وبدقة لا تبعاً لترابط سببي ولا لغائية كاملة. لقد كان للأفكار التطورية، التي عرفت توسعاً مذهلاً في القرن العشرين في مسائل تتعلق بالانثروبولوجيا والثقافة والكون، رواد آخرون ومنذ القرن التاسع عشر:

- قبل داروين جعل هربرت سبنسر (١٨٢٠-١٩٠٣) من التطور مبدأ.

فمنذ وقت مبكر، وتحديداً منذ العام ١٨٥٥ دافع سبنسر في محاولاته الأولى عن فكرة إعادة التوزيع المستمرة في السكان وفي علم النفس، وسع سبنسر في كتابه «نظام الفلسفة التركيبية» (١٨٦٢-٩٦) أفكاره عن التطور لتشمل شتى مجالات العلم فهو يفسر

«ظواهر الحياة والروح والمجتمع ضمن مقولات المادة والحركة والطاقة».

إن القانون الأعلى عنده هو التطور بالارتقاء والانحلال والتكامل والتمايز. وبالتالي فإن التطور هو

«تكامل في المادة ونقص في الحركة. أما الانحلال فهو تزايد في الحركة وتفكك في المادة» (لوحة D).

بعد داروين قام أ. هايكل (E. Haeckel) (١٨٣٤-١٩١٩) بتوسيع نظريته جاعلاً منها واحدة طبيعية. وإليه تنسب القواعد الأحيائية الأساسية:

«إن تطور الفرد = Ontogenese، هو خلاصة قصيرة وسريعة لتطور النوع = Phylogenie».

كان للنظريات التي ظهرت في القرن التاسع عشر حول التطور وفي مجال الطبيعة أيضاً دلالتها وأثرها لا على علم الأحياء وحسب بل على فلسفة الطبيعة والآنثروبولوجيا وعلى نظرية المعرفة أيضاً.

اعترفت النظريات المبكرة بتغير الأنواع فاتحة بذلك الطريق لصياغات عامة تتناول التطور.

فقد أبدى جورج كوفييه (١٧٤٤-١٨٣٢) قناعته بأن الشهادات التي قدمها علم الإحاثة قد أكدت الأطروحة التي تقول إن الكائنات الحية التي استمرت بعد الكوارث قد توالدت مجدداً بشكل أكثر اكتمالاً.

أما أ. ج دي سانت هيلار (١٧٧٢-١٨٤٤) فقال بوجود شكل أولي قابل للتطور بالنسبة إلى النبات والحيوان.

أما فيما يتعلق بـ جان - باتيست لامارك (١٧٤٤-١٨٢٩) فقد افترض أن لدى الجهاز العضوي غريزة تدفع للاكتمال، ما يجعله ينزع نحو بنى أكثر تعقيداً.

أما الدافع لهذا التطور فقد فسره لامارك في التأقلم مع الحاجات وهو تأقلم ينتقل بالوراثة.

ومثله على ذلك عنق الزرافة: في الأصل كان عنق الزرافات - أقصر مما هو عليه الآن، وكانت مجبرة على مده باستمرار لتستطيع الوصول إلى الأوراق العالية في الأشجار المرتفعة. هذا ما أدى شيئاً بعد شيء إلى تطاول عنق الزرافة والذي انتقل بعد ذلك وراثياً (لوحة A).

يحدد السلوك تبعاً لذلك بنية الجسد، كما يتحدد العضو بالاستعمال.

أما النموذج الذي قدمه شارل داروين (١٨٠٩-١٨٨٢) فقد كان له دور صاعق. ففي كتابه «تكوين الأنواع تبعاً للانتقاء الطبيعي» (١٨٥٩) تخلى كلياً عن فكرة ثبات الأنواع.

كل الكائنات الحية تخلق من أبناء جنسها أكثر مما يلزم لحفظ بقائها. ومن ضمنها نجد أشكالاً منحرفة، لا تشبه ما تولدت عنها، ذات صفات مختلفة (التغير ويقال له أيضاً التحول Mutation) (أو الطفرة الأحيائية). وهي أشكال تفرض نفسها من أجل البقاء حية، ومن أجل التكاثر (الصراع من أجل الحياة. بالإنكليزية: Struggle for life). إن انتقاء تلك الكائنات التي استطاعت أن تتأقلم بشكل أفضل مع المحيط سيؤدي إلى استمرار تطور النوع. كل الأنواع الحيوانية والنباتية قد انبثقت من التحول/التغير ومن الانتقاء. (لوحة B).

لقد أتيح لفكرة داروين الأساسية أن تجد لها مستنداً وأن تتوسع إبان القرن العشرين، بخاصة عبر علم الأحياء الجيني والذري (الجزيئي).

كما كان لنتائج علم الأحياء الحديث أثره في الفلسفة.

- لا وجود لنوع يبقى إلى الأبد دون أن يطاله التغير.

فقد أظهرت العلوم الطبيعية ميلاً إلى رفض [الفلسفة] الماهوية (K. Ropper). أي الفلسفة التي تقبل وجود ماهيات ثابتة. فقد تم التخلي في علم الأحياء عن تصور لأنواع حيوانية أو نباتية

علوم الطبيعة ٤ / علم الأحياء ٢.

لا يمكن للنظريات البيولوجية حول السلالات أن تبقى دون تأثير على **الأنثروبولوجيا** بالمعنى العريض للكلمة. فالمقارنة مع الحيوان قد أظهرت بعض الخصائص البيولوجية عند الإنسان:

- تطور جنيني مختصر.
- لا يمكن أن يعتبر الكائن الإنساني في ولادته مكتملاً، بل سيظل، ومنذ ذلك الحين، خاضعاً، ولفترة طويلة، لنوع من القولية قد لا تكون طبيعية بل ثقافية.
- عدد كبير من النواقص.
- إن الإنسان، ولنقص في سلاحه البيولوجي (أسنان، مخالب، سرعة في الحركة الخ)، لا بد له من اللجوء إلى مساعد ثقافي.
- تقليص الغرائز.

خلاً للحيوان، لا يمكن تحديد الإنسان بغرائزه. فإذا كانت الغريزة قد أتاحت للحيوان أن يندمج في محيطه، فإن الإنسان يخرج من إطار هذه العلاقة التكاملية. ثمة فكرة إيجابية نجد مجالها هنا، فالإنسان «مفتوح على العالم» (Scheller) أو إنه إنسان «منحرف المركز» (Plessner) (exzentrisch).

كذلك يولي علم الأحياء عنايته للاختلافات بين الإنسان والحيوان لكن انطلاقاً من أسس جينية ترتبط بالتطور: «فقط الدماغ والحنجرة واليدان... في تطور مُطرد» (R. Riedl). يتميز الإنسان بشكل خاص بذكائه الكبير نسبياً، بمهاراته اليدوية الخاصة وبلغته الواضحة (تفاحة آدم).

إلى جانب دراسة التركيب العضوي، الذي ينتمي فعلاً إلى مجال علم الأحياء وإلى جانب المحاولات التي يقودها أنصار نظرية النسق للبرهنة على أثر «ستراتيجيا التكون» على شتى مجالات العالم الواقعي، فإن **النظرية التطورية في المعرفة** وعلم أحياء السلوك يدرسان أسس الوجود البشري من الناحية البيولوجية. من الدراسات الرائدة في إطار النظرية التطورية في المعرفة نشير إلى كتاب ك. لورنز الصادر عام ١٩٤١ بعنوان «النظرية الكانطية عن الما قبل في ضوء علم الأحياء المعاصر».

إن الفكرة الأساسية هي أن المعطيات الأولية في فكرنا (الما قبل كانطي) هي معطيات نابعة من التطور.

تقوم دراسة لورنس «لآلة تمثل» العالم عند الإنسان على مبدأ أساسي: الحياة تعني التعلم. والتطور هو سيرورة تحصيل المعرفة: «إن أشكال تصورنا ومقولاتنا المحددة تتماشى مع العالم الخارجي والأسباب نفسها بالتحديد التي يتألم فيها حافر الحصان مع أرض السهوب، وزعانف السمكة مع الماء».

وبما أن آلة تمثلنا للعالم وتحت الضغط الانتقائي على مر الملايين من السنين لم تسمح باقتراف خطأ يجعل الحياة في خطر، فإن المعطيات الأولية قد ظلت وبشكل أساسي متوافقة مع الوسط الذي تم تمثله.

ومع ذلك فلم يصادف التوفيق «إعادة إنتاجنا للعالم» فيما يخص بعض العلاقات المعقدة (الميكانيكا التوجيهية والفيزياء الذرية على سبيل المثال). صحيح أن الأشكال الحديثة المتوارثة لدينا عن المكان والزمان والسببية تنم عن مشابهة كبيرة مع الحقيقة إلا

أنها لم تبلغ درجة يقين نهائي. ولهذا يضيف لورنز:

«إن فرضيتنا عن العمل هي إذاً: كل شيء هو فرضية عمل».

أما ليون برونشفيك (١٩٣٤) فقد أطلق على هذا الشكل المتوارث في تقييم العالم الخارجي اسم «**الآلة العقلية الشكلية**» (Ratiomorpher Apparat). وقد حلل ريدل ذلك عبر سلسلة من الفرضيات

- فرضية المقارنة أو المشابهة: حيث نفترض أن للموضوعات المتماهية خصائص متماهية.
- فرضية التبعية: نفترض (وجود) نماذج نظام في العالم. تكرار البنى (فرضية معيارية).
- الاستقرار في تمازج بعض المعالم (تداخل) - لكل شيء مكانه (تراتبية).
- استقرار في الزمان: التقليد المتوارث.

- الفرضية الغائية. بالمقارنة مع الغايات الإنسانية فإننا نفترض وجود غايات موضوعية وعامة.

- الفرضية السببية: إننا نفترض لكل شيء سبباً يتبع نمطاً خطياً. لا تأخذ هذه الفرضية، على سبيل المثال، بعين الاعتبار المفاعيل الارتجاعية ولا شبكات الأسباب. بل على العكس فإننا ننتظر من سبب معروف أن نصل إلى نتيجة محددة (فرضية إجرائية).

في مجال التوتر الأخلاقي المثير الناتج عن النقاش بين أنصار السلوك الفطري والسلوك الحاصل بالتعلم أي بين السلوكية وبين الحتمية التكوينية، نجد أن علم الأحياء الحديث قد وضع نتائج على جانب من الأهمية. إن الأبحاث التي تجري على السلوك وفي إطار المقارنة بين الإنسان والحيوان قد كشفت عن أنماط سلوك تبدو ظاهرياً فطرية.

وهكذا على سبيل المثال فإن ردة فعلنا إزاء صورة طفل بمعالم مميزة (جبهة عريضة، عيون كبيرة ورأس كبير) غالباً ما تتسم بتعاطف عفوي.

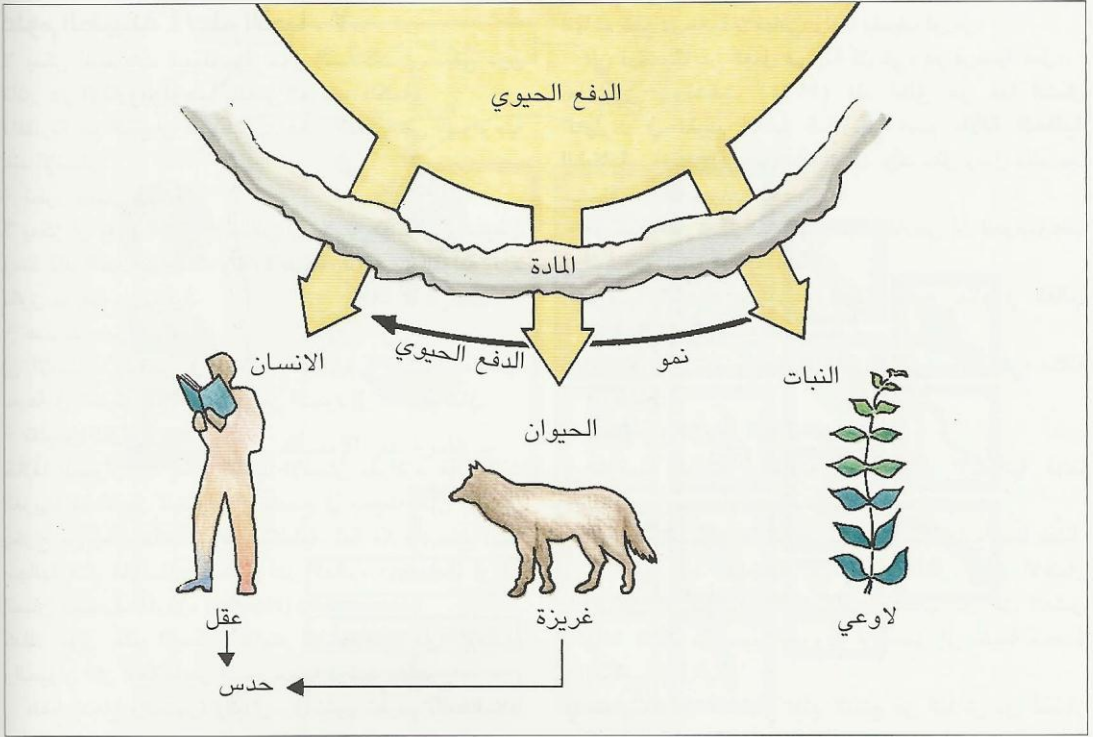
أظهرت دراسات متعددة قام بها كل من إيبيل - ايبسفالدت Eibel-Eibesfeldt ولورنتز وجود «تشابه أخلاقي في السلوك» عند الحيوان ووجود خصائص موروثة عند الإنسان.

ويبدو أن بعض الظواهر الأخلاقية مثل الأناية والغيرية موجودة أيضاً عند الحيوان بالطريقة نفسها التي نجد فيها العدوانية وإواليات الدفاع فيها.

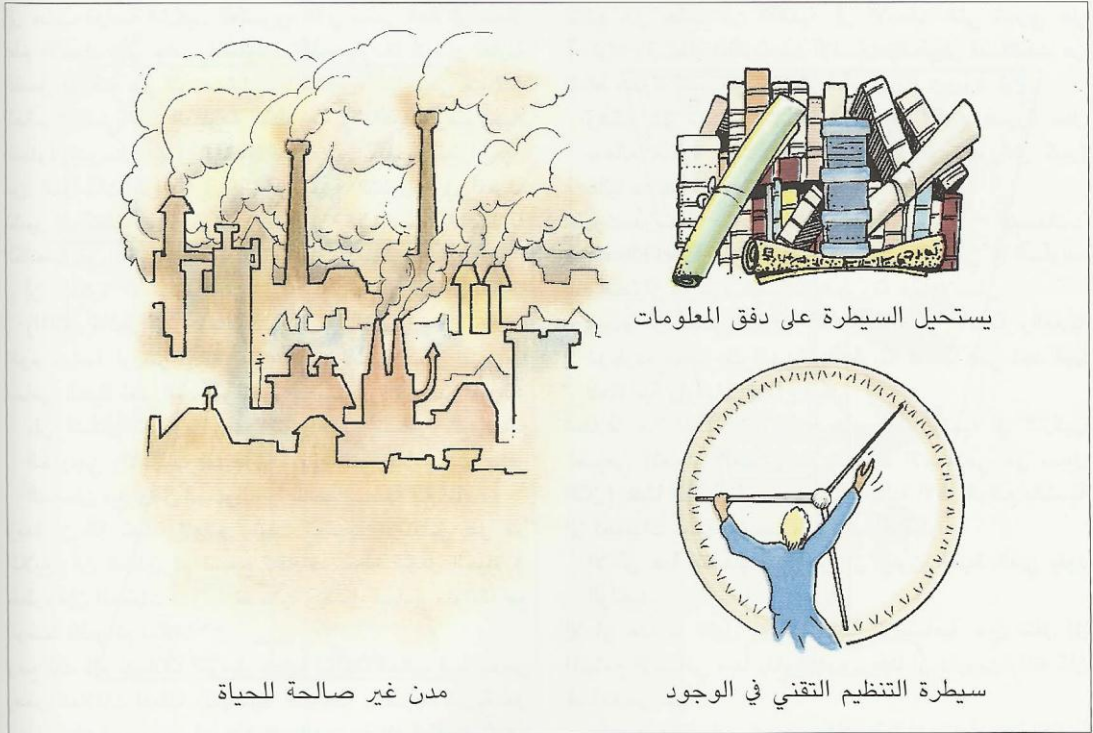
انطلاقاً من المبدأ الذي سلم بوجود ازدواجية في التركيب الطبيعي (تعايش العدوان مع السلوك الاجتماعي على سبيل المثال) علينا إذاً أن نقبل بوجود ما يشبه الأمر الواقع بالنسبة إلى تحديدات عينية بموجب أنماط سلوك فطرية، إلا أن هذا التحديد لا يمكن أن يكون الخيط الذي يقود الواجب.

إلا أن هذا ما تقول به الداروينية الاجتماعية حين تنقل إلى المجتمع الإنساني مبدأ بقاء الأقوى، علماً أن داروين بذاته كان قد اعترض على

«البحث عن أساس الحجارة الكريمة لطبيعتنا في مبدأ الأناية الأكثر دناءة».



A الدفع الحيوي: برغسون



B سيمبل: مأساة الثقافة

فلسفة الحياة.

يمكننا أن نعتبر فلسفة جورج سيمل (Simmel) (١٨٥٨-١٩١٨) وهو أحد المساهمين في تأسيس علم الاجتماع، فلسفة حياة لا سيما في المرحلة الأخيرة من هذه الفلسفة.

تنزع الحياة إلى التوسع، لإعادة خلق ذاتها وللنمو وأخيراً لتجاوز أخلاقيتها الخاصة. كما لو كان الأمر سيرورة خلاقة تقيم الحياة وسطها نقاشاً حياً مع محيطها الذي يشكل فضاءها وحدودها.

وهكذا تنتج الحياة أشكالاً اجتماعية - ثقافية يكون أساسها داخل هذه السيرورة الخلاقة، إلا أنها تفصل عنها (بالتوجه إلى الأفكار) ولتنشر تشريعها الخاص وديناميتها الخاصة دون أن ترتبط إطلاقاً بخصائص أصلها أو أساسها.

وبالمساهمة بهذه «الثقافة الموضوعية» (العلم، القانون، الدين على سبيل المثال) يمكن للفرد فقط أن يجد «ثقافته الذاتية».

وفي الوقت نفسه أيضاً يبرز صراع هدام ودائم، وذلك أن الأشكال الموضوعية ستقف حاجزاً تجاه تطور الحياة الخلاق، فارضة عليه ومن الخارج أشكال تشريعها الخاصة ولتزداد صلابته.

إن «مأساة الثقافة» كما يراها سيمل هي،

«أن القوى الهدامة التي تدور على كائن ما هي قوى تنبع من الطبقات الأكثر عمقاً في هذا الكائن بالتحديد».

وعلى الحرية الإنسانية في صراعها ضد الأشكال الجامدة أن تفتح آفاقاً جديدة من أجل الحياة.

إن لتصور سيمل عن «القانون الفردي» دلالة أخلاقية. فلا يرتبط هذا القانون بمعيار عام بل هو يستند إلى الواجب الفردي الذي تخضع له مسيرة حياة الشخص. يتضمن هذا القانون خاصية لإلزام لا مشروط، إلا أنها خاصية قادرة على تكيف هذه الفردية وهذه التاريخية التي تميز الفرد في الواجب، وهذا ما لا يستطيعه قانون عام.

أبرز **لودفيغ كلاغس** (Ludwig Klages) (١٨٧٢-١٩٥٦) في كتابه «العقل خصم النفس» الحياة في قطبيها **النفس والجسد**، حيث النفس تعبير عن معنى الجسد، والجسد تعبير عن النفس. إن المعيشة الأولية تتوجه إلى ما يصادفنا من حقيقة الصور. ثم إن الصور الأولية في كل ما بتشكّل في الحياة تظل بالنسبة إلى النفس الأكثر حقيقة والأشد تأثيراً.

في عالم الحياة الكوني هذا يتكسر العقل على عتبة الحضارات السابقة كما لو كان قوة غريبة قائمة بذاتها. خاصة حين يحول العقل كل ما هو معيش إلى مجرد موضوع، مصنفاً ومقسماً الإنسجام الأصل في الحياة ويهدد بالتوافق مع إرادة جبرارة عالم حياتنا بالانهايار.

لقد أراد **هنري برغسون** (١٨٥٩-١٩٤١) أن يؤسس لميتافيزيقا جديدة، استناداً منه إلى نتائج الأبحاث العلمية في عصره. إلا أنه قد تجاوز ذلك إلى نظرة حدسية.

طرح برغسون في كتابه الأساسي «التطور الخلاق». وفي إطار جداله مع نظريات التطور فلسفة حياة شاملة.

إن الحياة سيرورة خلاقة دائمة يحملها «دفع حيوي» يفتح باستمرار ويتميز عبر أشكال جديدة.

صحيح أن الفهم هو الأساس في الأبحاث العلمية الطبيعية، إلا أنه يظل عاجزاً عن فهم الحي، لأنه يعمل بألية ثابتة، وهو طالما يعمل على العزل والتجريد فلن يكون قادراً على استيعاب الدينامية في الحياة أو ما لا يتكرر فيها. كما أن لهذا العجز سببه الحاصل من التصور الكمي والمكاني للزمان وهو تصور معتمد في العلوم الطبيعية. يتناقض هذا المفهوم

مع **الديمومة**، فهذه تشكل أساس تيار الحياة؛ إنها الجريان الذي لا يقبل القسمة، الجريان الخلاق الذي يحتفظ في ذاته ما مضى ويحمل أيضاً ما هو آت.

يمكن الإحاطة بالديمومة بواسطة التجربة الداخلية التي تعبر عن الكيفية المحضة وعن قوة حالات الوعي.

ينقسم الدفع الحيوي إلى أشكال ثلاثة من أشكال الحياة:

النبات، الحيوان والإنسان.

إن الغريزة الخاصة بالحيوان والعقل الخاص بالإنسان هما من أنماط الفعل الأداتي؛ علماً أن الغريزة هي الأقرب إلى الحياة وهي تعبر عن رابط أصيل إلا أنه لا يمكن الإحاطة بها تأملياً. أما العقل فيتوجه نحو الثابت والمادي ولا يتحقق كلياً إلا في مجال السيطرة التقنية.

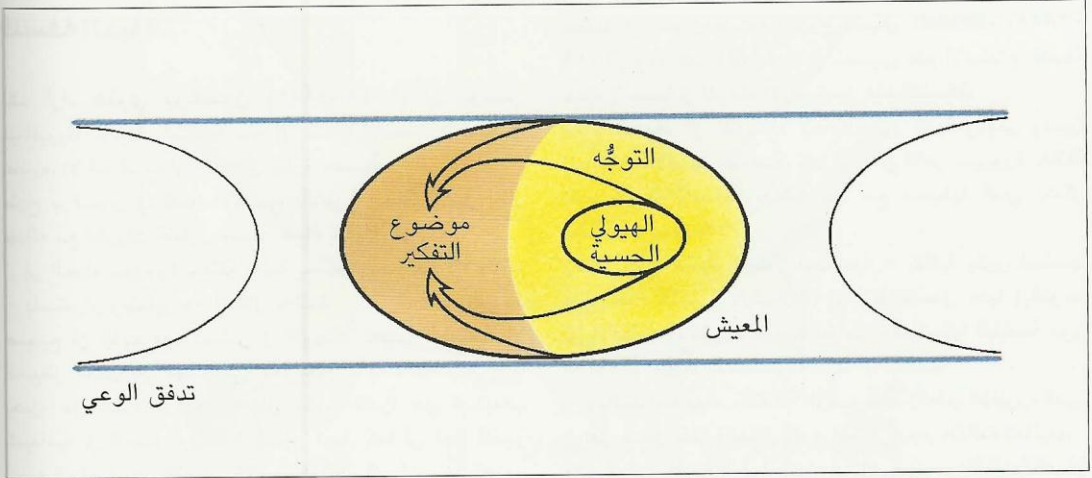
إن المشاركة في الدفع الحيائي الخلاق ليست ممكنة إلا عبر تعميق الوعي في **الحديث**، الذي يجمع بين الغريزة والعقل.

يميز برغسون في كتابه «ينبوع الأخلاق والدين» في الأخلاق وفي المجتمع بين شكلين، شكل مفتوح وآخر مغلق.

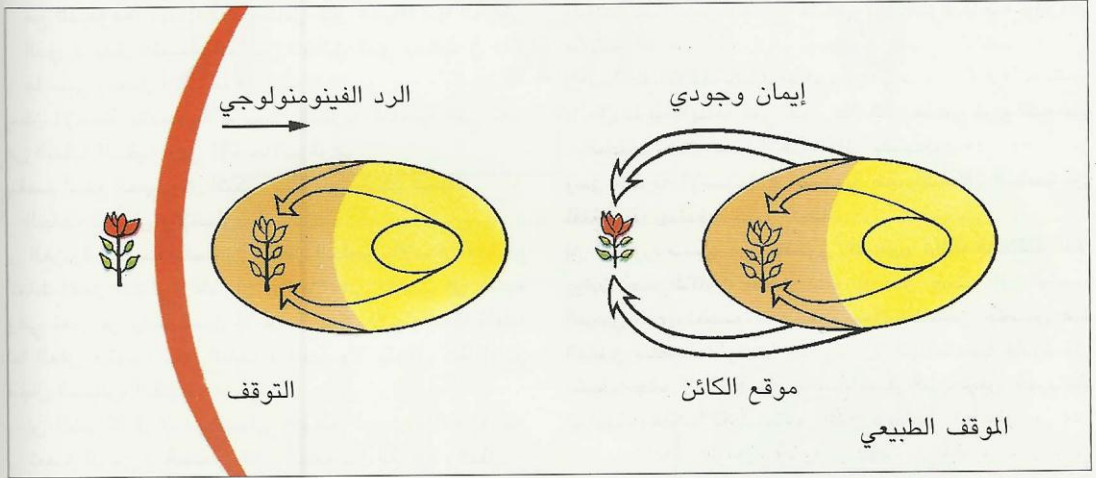
يفرض المجتمع المغلق على الفرد مجموعة من المواقف تعمل الأخلاق في وسطها كما لو كانت نظاماً من معايير غير شخصية تملئها رغبات الجماعة.

أما الأخلاق المفتوحة، بالمقابل، فهي تستند إلى الحرية والحب والنموذج الحي.

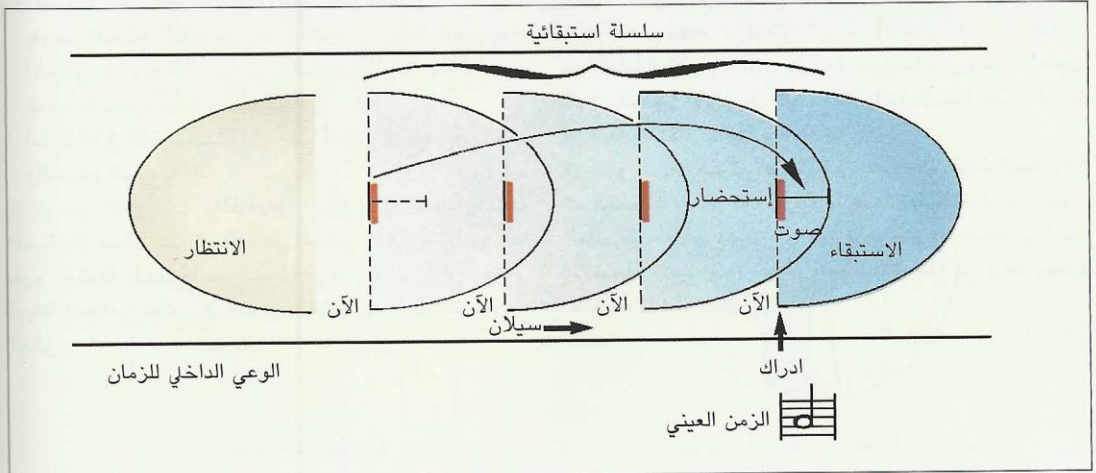
إن ترسخ الممارسات والمعتقدات السائدة في الديانة الثابتة (الستاتية) تساعد على الحفاظ على المجتمع القائم. فالترسخ هذا يقوم بوظيفة الحماية من الخوف وعدم الأمان، أما جوهر الديانة الدينامية فيمكن في التصوف الذي يهدف إلى التوحد مع الخالق.



A المعيش القصدي



B التوقف



C الوعي الداخلي للزمان

المعيش، في حين أن ما هو معني (Noēmata) هو المضمون غير الواقعي (الموضوع القصدي).

إن سمة القصدي الأساسية هي البحث عن اليقين. واليقين يعني:

العيان الذاتي الذي لا شك فيه لمعني قصدي بالنسبة لوعي مدرك بالأصل.

ولإدراك ظواهر من هذا النمط لا بد من تطوير موقفنا الطبيعي إزاء العالم بشكل جذري، وذلك ما يطلق عليه هوسيرل اسم «الرد الفينومولوجي». فإننا في الموقف الطبيعي نحمل باستمرار أحكامًا تتعلق بكيونة الموضوعات في ذاتها (الإيمان بالكيونة). أما الموقف الفينومولوجي بالمقابل فيمتنع عن (إصدار) أي حكم يتناول كيونة أو لا كيونة الموضوعات ما يجعل تأمل الوعي المحض ممكنًا دون أحكام مسبقة.

أي تأمل ما هو معطى كظواهر في إطار العلاقة المتبادلة بين فعل القصد وبين ما هو مقصود أو معني (moësis = moëma). للتعبير عن هذا النهج استعان هوسيرل بمفهوم استعاره من المدرسة الشكية القديمة: التوقف (Epoché).

ومن الخطوط الأساسية الأخرى في الفلسفة الظاهراتية نشير إلى **الرد الماهوي** (Eidos = Wesen ماهية). إن هدف الرد الماهوي ليس الحالات الخاصة للمعيش القصدي عند أناس محددين، بل القوانين الأساسية المرتبطة بماهية المعيشات. بهذا المعنى تكون الفينومولوجيا حدسًا للماهية.

بواسطة الرد يصبح بالإمكان إيضاح الأفعال التي بموجبها يكون الوعي ذاته. أما خلفية هذا التكون فتبدو ماهية الأنا المحضة التي في وعيها لذاتها تتأسس وحدة المعيشات.

بسط هوسيرل عبر مسيرة تطبيقه للمنهج الفينومولوجي كمًا من التحليلات الذكية. نشير بشكل خاص إلى فينومولوجيا **الوعي الداخلي للزمان**. هنا يظهر هوسيرل كيف يتأسس وعي الذات الموضوعي - حيث يتم داخله تعيين الموضوعات والأحداث كما لو كانت مستقرة في مكان ثابت - على **الوعي الداخلي** لزمنية الأحداث.

ما هو أولي هنا هو وعي الحاضر، باعتباره الآن الحاضر للإحساس ذلك أن وعي الحاضر هذا هو مكان كل إحضار للأحداث الماضية والمستقبلية.

إن الحاضر ليس منتظمًا، بل هو يمثل امتدادًا، فما كان منه يصار إلى حفظه في الحاضر (retention = استبقاء) وما يحصل في الحال منه فقد كان منتظرًا (protention =) يرتبط الآن الحاضر بسلسلة من الاستبقاءات بالماضي، الذي كان ذات مرة الآن الحاضر.

إن سلسلة الاستبقاء هذه، والتي تم الاحتفاظ بها كحاضر، هي التي تسمح بالتذكر أن تجد مكانها حدثًا ماضيًا، وأن تستحضره.

إدموند هوسيرل (١٨٥٩-١٩٣٨) هو مؤسس **الظاهراتية**. والظاهراتية اتجاه فلسفي هو الأشد تأثيرًا في القرن (العشرين). تنطوي هذه التسمية على الالتزام بالتخلي في الفلسفة عن كل تفسير سريع للعالم وعلى العودة، بعد ترك كل الأحكام المسبقة، إلى تحليل كل ما يتجلى للوعي.

إن استخدام المنهج الظاهراتي (الفينومولوجي) بالنسبة إلى هوسيرل كان يرمي إلى تأسيس الفلسفة باعتبارها «علمًا صارمًا».

أظهر هوسيرل في مؤلفاته «أبحاث منطقية» (١٩٠٠-١٩٠١) قطعية مع اتجاهات التحليل النفسي السائدة آنذاك. إذا زعمت هذه المدرسة أن قوانين المنطق ليست شيئًا آخر سوى التعبير عن القوانين النفسية التي تعتبر الأساس والتي يجب الاستناد إليها.

أظهر هوسيرل خلافًا لذلك مثالية المنطق المحض بقوانينه الصالحة بغض النظر عن مجرى سيرورات الفكر.

منذ المبحث الخامس والسادس من أبحاث منطقية، وضع هوسيرل أسس التحليل الفينومولوجي للوعي، وهذا ما قام بتطويره لاحقًا في كتابه «أفكار من أجل فينومولوجيا خالصة وفلسفة فينومولوجية» (١٩١٣). حيث يجب أن تستند كل القضايا

إلى المعطيات الحدية في ظاهرات الوعي.

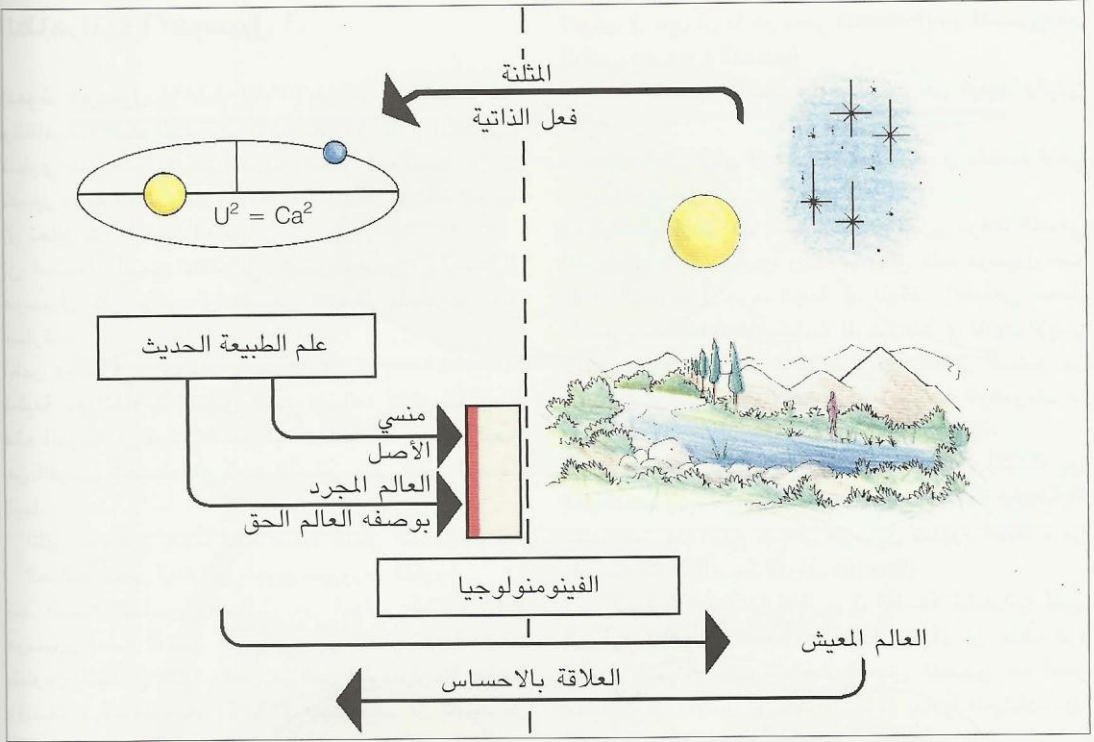
أما أساس هذه الفلسفة فيقوم على **مفهوم القصدي** الذي استعاره هوسيرل من فرانز برنتانو (١٨٣٨-١٩١٧). وهو يشير بواسطته إلى الخاصية النوعية التي تتميز بها الظاهرات النفسية، خلافًا للظاهرات الفيزيائية، أي باعتبارها موجهة إلى شيء ما، أي أن تكون باستمرار وعيًا لشيء ما.

أما هوسيرل فقد توسع بهذا المفهوم. تشير قصدي الوعي إلى العلاقة المتبادلة الثابتة بين أفعال الوعي (مثل أدرك، تذكر، أحب) وهي أفعال ترتبط بموضوع (فعل التوجه، Noësis وجمعها Noësen) والموضوع كما يظهر في هذه الأفعال (الموضوع القصدي، ما هو معني: Noëma وجمعها Noēmata).

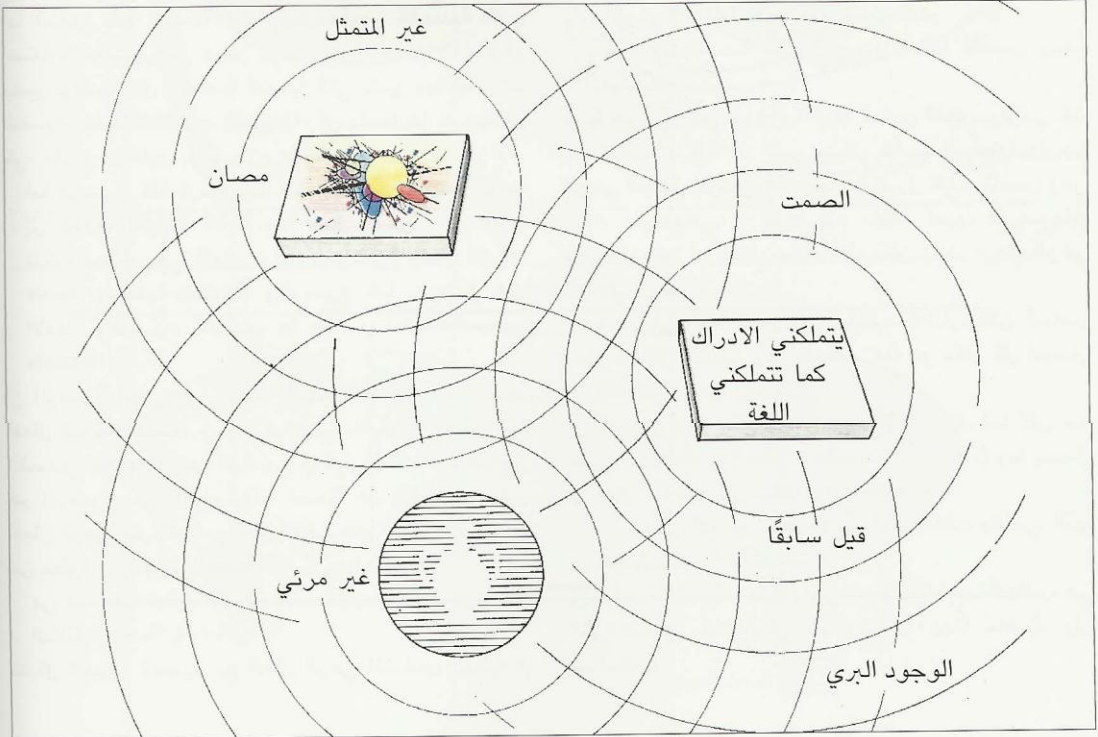
إن الموضوع المعني هو حصيلة تأليف، في هذا التأليف تترابط أفعال التوجه المختلفة في وحدة الوعي بالموضوع. والموضوع القصدي (Noëma) ليس الموضوع في كيونته الحق بذاتها، بل هو الموضوع كما يتم استيعابه قصديًا عبر وظيفة أحاسيس أفعال الوعي. يقوم أساس أفعال القصد على ما يقدم الإحساس من معلومات (الهيولى الحسية).

من هنا يلعب تحليل الإدراك بالنسبة إلى هوسيرل دورًا بالغ الدلالة.

تشكل الهيولى الحسية مع أفعال الوعي المضامين الفعلية في



A هوسيرل: العالم المعيش بوصفه أساس العلم الحسي



B مارلو - بونتي: «المرئي وغير المرئي»

موريس مارلو بونتي (١٩٠٨-١٩٦١) تفكيره على إيجاد تحديد جديد للعلاقة بين الطبيعة والوعي عند الإنسان. فعارض بدوره وجهة النظر الطبيعية التي تفسر الظواهر الإنسانية من الخارج وبطريقة سببية، كما عارض أيضاً وجهة النظر النقدية التي تزعم فهم كل شيء انطلاقاً من الداخل، عبر الوعي الخالص. لقد برهن على وجود «بعد ثالث» يكشف النقاب عن العلاقة الحية بين الطبيعة والوعي.

أوضح في كتابه «بنية السلوك» أن السلوك لا يمكن اعتباره مجرد سلوك تابع لآليات فيزيائية، ولا كنشاط روحي صرف. إن المجال الوسط يجب وصفه عبر مفهومَي البنية والصورة (gestalt) اللذين ينظمان الواقع بالامتداد إليه.

«البنية [هي] الترابط الوثيق بين فكرة وجود، إنها التنسيق العارض الذي تتراءى عبره الأدوات أمام أعيننا لتأخذ معنى...».

تظهر فينومولوجيا الإدراك كيف تتكون علاقتنا بالعالم وقبل أية موضوعة علمية تبعا لأفق الإدراك المفتوح إلى ما لا نهاية. وهكذا لا يتبنى الوعي أية وجهة نظر حيادية، بل هو وعي ملتزم على الدوام طالما أنه على تماسٍ مباشر مع العالم. هنا يصار أيضاً إلى التأكيد على علاقة الوعي الوثيقة بالجسم.

تنطوي تجربة جسدينا على غموض (معجز الدلال) لا يمكن تجاوزه فهو من جانب أول مجرد شيء ومن جانب ثانٍ مجرد وعي.

توجه مارلو بونتي في أعماله المتأخرة «المرئي واللامرئي» نحو **أنطولوجيا جديدة**. فالمجال الوسيط بين الذات والموضوع لا بد من البحث عنه الآن في الكينونة بالذات. من هنا على سبيل المثال راح مارلو بونتي يتحدث عن «جسد العالم».

إن الإنسان لا يواجه العالم، بل هو يشكل جزءاً من جسده الذي تتأسس فيه البنى والمعاني والمستقبل المرئي لكل الأشياء.

إن الكينونة لا تظهر نفسها للإنسان في امتلائها الكلي، فهي تقلت من كل شفافية. إن حد التجربة يمكن التدليل عليه عبر الترابط بين المرئي واللامرئي.

فاللامرئي ليس كينونة - لا - مرئية - بعد، بل هو خفاء مبدئي يجد أساسه في فعل النظر بالذات.

إن الموضوع يكون معطى، على أساس ما ليس مرئياً فيه (إن موضوعاً يرى من كل المنظورات ليس موضوعاً). إن ما لم يُضفَ الرسام إلى اللوحة هو أيضاً جزء منها: والجملة تفهم على خلفية ما قبل وما سكت عنه.

إن هذه الكينونة اللانهائية الموجودة خلفنا التي تعصى على كل إدراك منظم، هي ما يسميها مارلو بونتي بالكينونة الخام أو الكينونة المتوحشة.

من إنجازات الوعي الأخرى إلى جانب المكان والسببية، يعتبر **التداوت** من الإنجازات البناءة أيضاً. فمن الأهمية بمكان أن نعرف كيف يمكن لأنا ترتبط بأحداثها المعيشة أن نتوصل لقبول أنا - غريبة، إذ سيتاح لنا أن نثّر أن نفهم، كيف تتكون الموضوعة، بمعنى أن تكون قيمة بالنسبة إلى عدد من الذات.

يتوقف وعي وجود أنا أخرى على تجربتي الخاصة بالجسم. بالاستناد إلى هذه التجربة أدرك أن طريقة ظهور بعض الأجسام لا يمكن أن تفهم إلا إذا كان جسد أنا آخر قد تظاهر فيها.

هكذا، فأنا أعيش في عالم يُخْتَبَرُ في الوقت نفسه من قبل آخرين، وهو عالم مشترك بيننا. فالعالم بذلك هو عالم لكل واحد، وهو أيضاً محدد بطريقة تداوتية.

بدأ هوسيرل في كتاب المتأخر «أزمة العلوم الأوروبية والفينومولوجيا المتعالية» (١٩٣٦) مرحلة جديدة إذ تركّز تفكيره حول فكرة **عالم الحياة** (Lebenswelt). وعالم الحياة هو

الكلية الممكنة لأفق التجربة التي يقدر في داخلها لأنا المدركة وصاحبة الخبرة أن تتجه نحو الطبيعة الجسمية.

أما تاريخ الثقافة فهو بنظر هوسيرل سلسلة من المؤسسات الأصلية، ينتقل فيها وعي الجماعة الثقافي إلى قوام موضوعي جديد. أما أكثر هذه المؤسسات وقفاً من حيث النتائج بالنسبة إلينا.

فهي العلوم الرياضية الحديثة التي تطورت بعد غاليلي والموقف الموضوعي الذي انبثق منها.

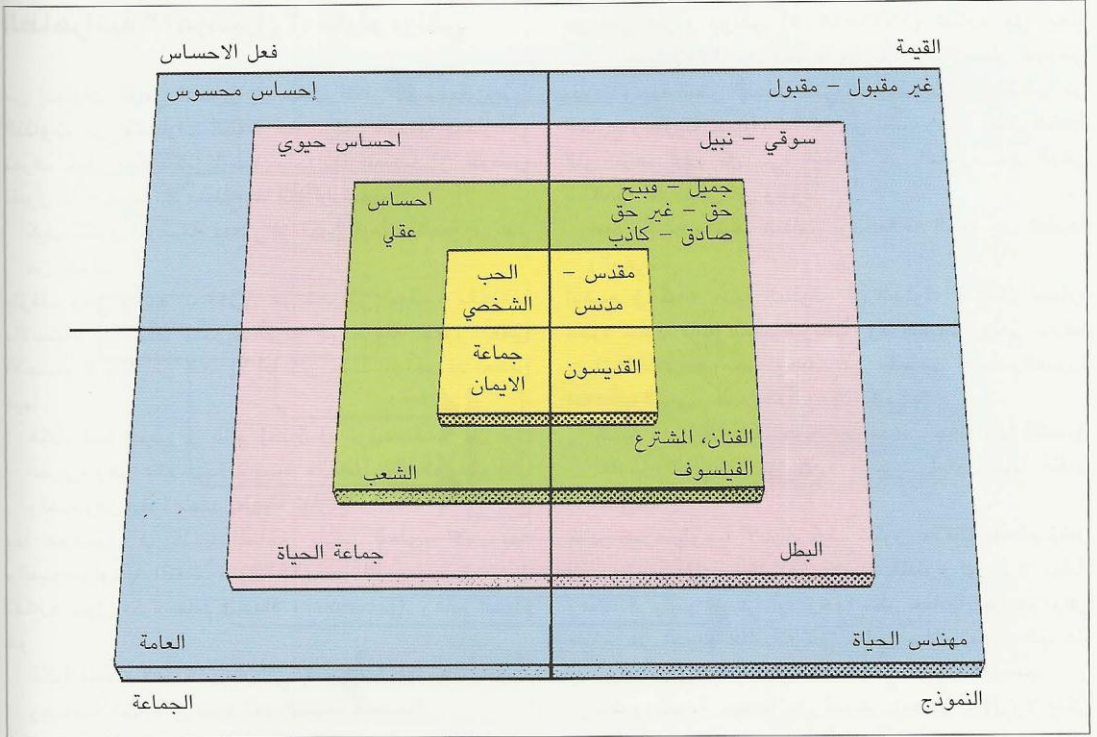
تعتبر هذه العلوم عالم الموضوعات الرياضية المجردة بمثابة العالم الحقيقي الوحيد.

وبما أنه لا علاقة بهذا العالم إطلاقاً مع عالم الحياة الحديسي والذاتي، فإن العلوم تفقد دلالتها بالنسبة إلى الحياة وتقود إلى أزمة معنى العصر الحديث.

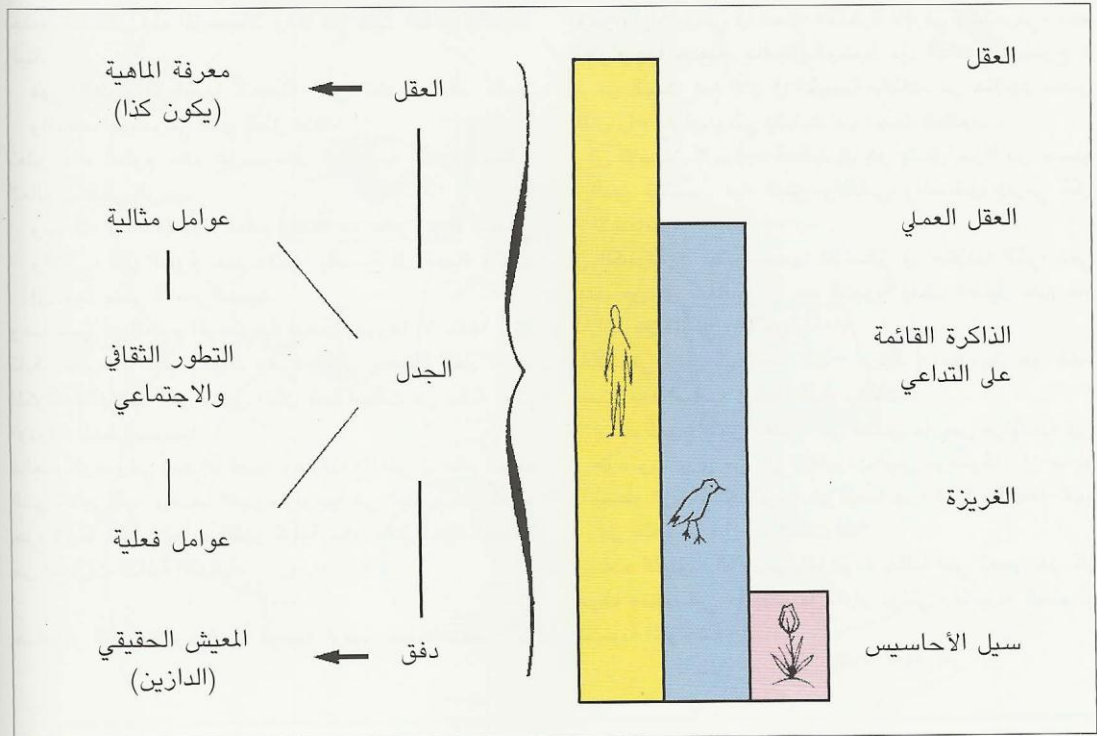
وهنا ننسى أن العلوم الموضوعية ليست بدورها إلا نتاجاً ذاتياً تابعا لممارسة عالم الحياة، وهي بالتالي حصيلة فعل الذات المكونة. فالهندسة على سبيل المثال إنما انبثقت من مثلية عالم الإدراك المعطى حدسياً.

فالعلم الموضوعي يجد إذأ أصله وعلاقته بالمعنى في عالم الحياة الذي ينتمي إليه. وحدها الفينومولوجيا هي القادرة على تقديم حل لازمة المعنى، حيث تظهر كيفية بناء عالم الحياة انطلاقاً من إنجازات الذاتية المتعالية.

صادفت الفينومولوجيا في فرنسا أرضاً خصبة. فقد ركز



٨ تراتبية القيم



٩ B الانتروبولوجيا

بالنسبة إليه تمامًا باعتباره ذاتًا أخلاقية مثل صيغة الكريستال بالنسبة إلى الكريستال».

من الأمور الحاسمة في تفكير شيلر تحديده لمفهوم **الشخص**: إذ يحدد الشخص بوصفه وحدة وجود من أفعال مختلفة (فعل الإحساس والتفكير والإرادة والحب).

«إن الشخص هو وحدة - وجود عيني، وحدة أفعال ماهية من شتى الأنواع...».

من هنا يجب التمييز بين الأنا التي تحدد تبعًا لوظائفها النفسية (الوظائف الحسية على سبيل المثال عن الشخص).

فالشخص وحيد نفسه ولا يخضع لأية موضوعة. ولا يتعرف الشخص إلى نفسه إلا عبر اكتمال أفعاله، ولا يتعرف إلى الآخرين إلا عبر تعاونه مع أعمالهم واستباقها واستعادتها.

كذلك تحدث شيلر عن الأشخاص الجَمعيين (الأمّة والكنيسة) واليهام ينسب وعيًا خاصًا يستند إلى وحدة أفعال مشتركة.

والشخصية الإلهية تشغل أيضًا موقعًا مميزًا في تفكيره، ونحوها ينزع الشخص الإنساني.

إن فكرة الله هي القيمة الأسمى، وحب الله هو أسمى أشكال الحب.

فيما بعد طور شيلر تصوره المسيحي متحدًا عن ألوهية في طور الصيرورة.

كرس شيلر في مرحلته المتأخرة جهده من أجل وضع مشروع **أنثروبولوجيا** فلسفية. ففي كتابه «موقع الإنسان في الكون» طور أطروحته حول بنية تراتبية في الحياة النفسية.

الدرجة الأولى هي دفق الأحاسيس، وهذا ما تشترك فيه كل الكائنات الحية من النبات إلى الإنسان. يليها الغريزة، والذاكرة الترابطية والذكاء العلمي (إمكانية الاختيار والقدرة على الارتقاب) وأخيرًا

وعند الإنسان وحده العقل.

بالعقل يتحرر الإنسان من الارتباط بالعضوي. وفي الوقت نفسه يدخل العقل في صراع مع الدفق الذي هو مبدأ كل الكائنات الحية. ففي الدفق تتأسس كل تجربة ترتبط بالواقع، انطلاقًا من تجربة المقاومة التي يبدوها الواقع تجاه الدفق.

إن الكينونة التي نخبرها في هذه المقاومة هي ما يطلق عليها شيلر إسم الوجود (Dasein). أما العقل فخلًا لذلك فهو الذي يجعل تجربة الوجود بشكل معين ممكنة (Sosein - الوجود هكذا) (الماهية Wesen).

تعتبر ثنائية العقل والدفق ثنائية حاسمة من أجل تطوير الثقافة والمجتمع ضمن شكلٍ تتمازج فيه عوامل مثالية مع عوامل واقعية.

وبالفعل فإن العقل لا يملك بذاته القوة لأن يحول إلى الواقع معرفته بالماهية. فلا تكتسب أفكاره فعاليتها إلا حيث تتحد مع العوامل الواقعية (الميل، حفظ البقاء المصالح الميل الاجتماعية على سبيل المثال).

وسع ماكس شيلر (١٨٧٤-١٩٢٨) حقل الفينومولوجيا بتطبيقها في مجالات الأخلاق وفلسفة الثقافة وفلسفة الدين. وقد حدد فهمه للفينومولوجيا كما يلي:

«إن الفينومولوجيا بالدرجة الأولى هي... الاسم الذي يشير إلى موقف تأملي فكري يصار عبره إلى النظر (er-schauen) إلى شيء، أو إلى عيش (er-leben) شيء. دون هذا الموقف يظل الشيء مخفيًا؛ أي مجال وقائع من جنس معين... إن ما هو مرثي أو معيش لا يكون «معطى» إلا في فعل رؤية أو حياة بالذات ومن خلال تمامه: ولا يظهر إلا فيه وفيه فقط».

انتقد شيلر في كتابه «الصورية في الأخلاق وقيم الأخلاق المادية»، أخلاق كانط الصورية مطورًا في إطار رده نظريته الخاصة في القيم مبدئيًا قناعته،

«أن تمثال الصفيح هذا [القانون الأخلاقي الكانطي] يسد الطريق الفلسفي ويمنع تشكيل نظرية عينية... قادرة على الوصول إلى التمييز بين القيم الأخلاقية وفي تراتبيتها وفي المعايير التي تتعلق هذه التراتبية بها. واعتقد أنه قد منع بذلك أيضًا تطبيق القيم الأخلاقية على الحياة الإنسانية انطلاقًا من تمييز فعلي لهذه القيم».

فالقيم بالنسبة إلى الإنسان هي معطيات ما قبلية ومثالية وهي في أفعال الإحساس عنده. ولا وجود لها في «سما من القيم» قائمة بذاتها بل هي ترتبط بالشخص باعتباره مراكز أفعال. وباعتباره «انفعاليًا ما قبليًا» يشكل الماهية الضرورية بالنسبة إلى القيم.

ابتعد شيلر عن الصورية الكانطية لأن القيم بالنسبة إليه تتحدد تبعًا لمضمونها وهي ترتبط بالشخص. ومع ذلك فقد استبعد النسبية بتأكيد على نظام قيم ما قبلي. فالقيم تقوم عبر تراتبية فوق تاريخية. حيث تعبر كل درجة من درجاتها

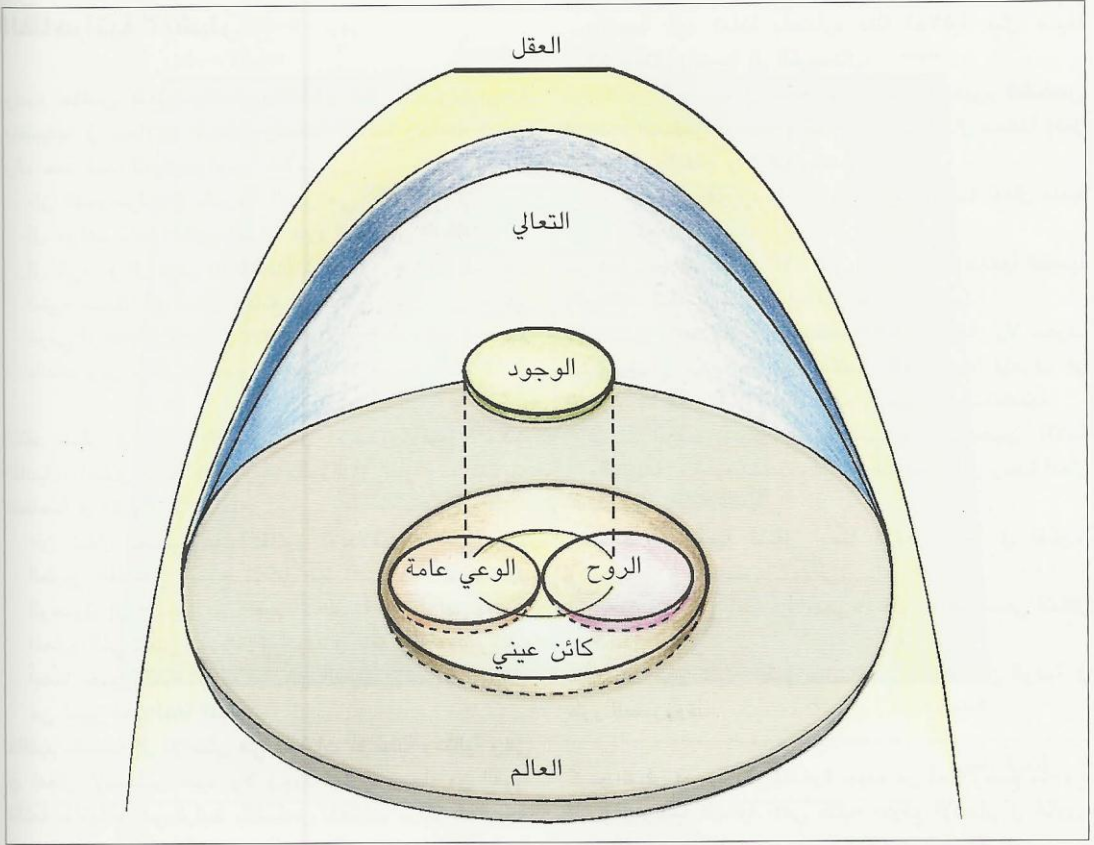
عن فعل شعور معين، عن نمط من الشخص وعن شكل من الجماعة: فالأفضلية يجب أن تُعطى للقيم العليا (لوحة A). تتمثل القيم عبر الأشياء أو عبر المنافع، إلا أنها وفيما يتعلق بقيمتها كقيم على انفصال عنها. من هذا الجانب فهي تشبه الألوان التي تظهر على أغراض معينة إلا أنها تظل مستقلة باعتبارها صفات لون.

إن ماهية الإنسان لا تتحدد بحسب شيلر في فكره أو في إرادته أولًا، بل في الحب.

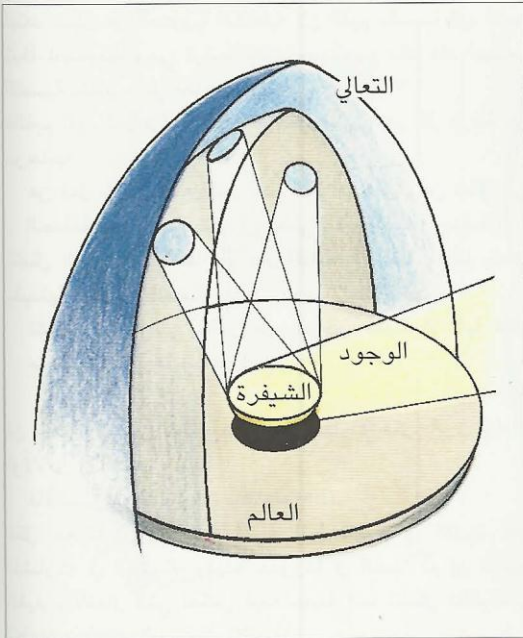
فالإنسان هو كائن حب (Ens amans).

فكل معرفة وكل تناول لقيمة إنما تتقوم في القدرة على المشاركة في الكينونة، ولهذه جذورها في الحب. ثم إن تراتب القيم والأفعال التي تعكس قيمة معينة إنما تشكل نظام حب (ordo amoris) بالنسبة إلى الإنسان.

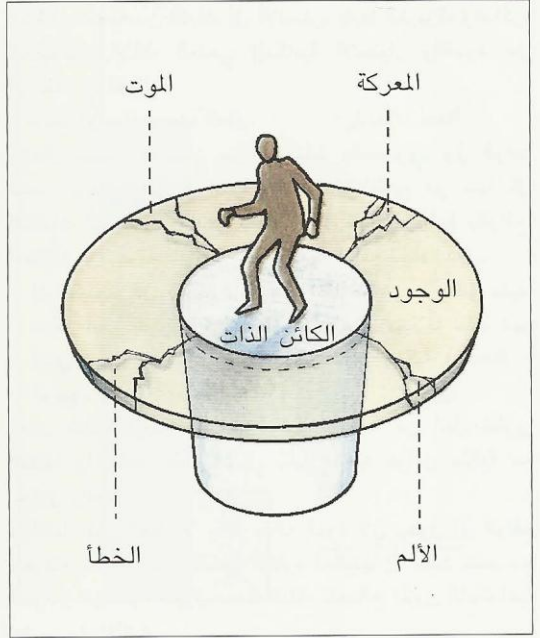
«والذي يمتلك نظام حب إنسان ما يمتلك الإنسان. فهو



A حالات «الضام»



C شيفرات التعالى



B المواقف القصوى

الفلسفة الوجودية ١/ ياسبرز.

بالتاريخية كوحدة تجمع الوجود والوجود - هنا، وحدة الضرورة والحرية والزمان والأزلية.

ولا يمكن للإنسان أيضًا أن يتوصل بمفرده إلى تحقيق وجوده، بل هو بحاجة إلى الآخر، من هنا يكتسب التواصل دلالة خاصة.

عبر الآخر فقط يمكن للإنسان أن يفهم ذاته. إن التواصل الوجودي هو بمثابة ترفيع متبادل للذات في الآخر. وإذا لم يقدر للوجود أن يتأسس في الوجود - هنا البسيط (Dasein) فلا بد له إلا من أصل آخر.

وهذا ما يتجذر برأي ياسبرز في التعالي. في التعالي يجد الوجود وجهته، والتعالي هو مصدر إمكانية حرية.

أما في كتابه الفلسفي الثاني «عن الحقيقة» (١٩٤٧) وهو على جانب كبير من الأهمية فقد تناول نظرية «الضام» من خلال نظام فلسفي متكامل.

«الضام» (das umgreifende). هو ما يضم كل الموجودات الفردية، دون أن يكون بذاته مضمومًا بغيره. إنه الكينونة بالذات.

أما حالات الضام السبع فهي

أ- الدازين (الوجود - هنا) أي حياتي ضمن العالم الذي يحيط بها. إنه فضاء التجربة الذي يجب أن يدخل فيه كل شيء حتى يصبح من أجلي.

الوعي عامة هو وسيط الفكر الموضوعي والمقبول كليًا. أما الروح فهي خلافًا لذلك، تعيش عبر المشاركة بالأفكار المؤسسة للكلية وللأحاسيس.

هذه الحالات التي تعبر عما أنا عليه بالذات، يقابلها العالم، باعتباره الفضاء الذي يجب أن يظهر فيه كل ما هو موجود عامة.

هذه الحالات المحيطة للضام يمكن تجاوزها وتحقيقها بالوجود وبالتعالي.

فالتعالي بنظر ياسبرز هو ضام الضام، إنه أصل كل كينونة. وحده الوجود يطلعنا على التعالي وذلك من خلال قراءة هذه الشيفرات (وكل شيء يمكن أن يصبح شيفرة الطبيعة، التاريخ والسقوط) تصبح المحيطة شفافة بالنسبة إلى التعالي.

أما العقل أخيرًا فهو قوة الحقيقة الموحدة والفاعلة التي تمارس عملها في كل الحالات الأخرى.

ومن الأهمية بمكان أن نشير إلى أن حالات الضام هذا هي، بالنسبة إلى ياسبرز، حالات موحدة ولها أصل واحد ويمكن أن تكون متداخلة. ولكل حالة أن تستقي معنى الحقيقة من علاقتها بالأخرى.

أما اللا - الحقيقة فتتشتت حين تعزل إحدى هذه الحالات أو حين تطرح قيمتها بمعزل عن القيم الأخرى.

يعتبر كارل ياسبرز (١٨٨٣-١٩٦٩) من أكثر فلاسفة الوجود تأثيرًا بفلسفة كيركغارد (ص ١٦٣) في القرن العشرين. فهو يضع فلسفته في إطار الرد على التحدي الذي ألقاه كيركغارد ونيته. بدا ياسبرز في السنوات الأخيرة من حياته كاتبًا سياسيًا ملتزمًا.

أبرز ياسبرز في كتابه الكبير الأول «الفلسفة» أولاً حدود المعرفة العلمية والموضوعية:

في العلوم يرد الكائن بكليته إلى الموضوعي، أي إلى ما يمكن درسه من الخارج.

إلا أنه وبهذه الطريقة لا يمكنني أن أفهم الكينونة التي هي أنا، إذ لا يمكنني أن أعرف نفسي إلا من الداخل، عبر وعي إمكاناتي الخاصة. إن مهمة توضيح الوجود هي بالتالي، توجيه كل فرد نحو أصول وجوده - بالذات، التي عليه أن يعيها والتي باستطاعته وحده تحقيقها.

إن ما يستطيع أن يكونه الإنسان بشكل أصيل، لا يمكن أن يجده في وجوده البسيط التجريبي (وجود = Da-sein الوجود هنا) بل عليه أن يحققه في حرية.

الوجود (selbst sein = existenz ذات - كينونة) هو إذا بالنسبة إلى ياسبرز، كل ما يشكل الأنا خاصتي بشكل أساسي.

خلافًا لكل ما لا ينتمي إلي إلا خارجيًا وما يمكن تبادله ويرتبط بشروط لم أقم أنا بوضعها.

«إن الكينونة التي - في ظاهرة الوجود المتعين Dasein - لا تكون، بل يمكن ويجب أن تكون والتي تقرر تاليًا ما إذا كانت أزلية، هذه الكينونة هي أنا بالذات باعتبارها وجودًا».

يجد الإنسان نفسه، بوصفه Dasein منغمسًا وسط شروط موجودة سلفًا وتبعًا لنمط طبيعي ثقافي تاريخي لم يقم هو بوضعه بنفسه. ولكنه وسط هذا كله هو الذي يقرر بالنسبة إلى ما يعتبره أساسيًا.

وطالما يعيش الإنسان دائمًا وأبدًا وسط الطمأنينة الهادئة التي تؤمنها الظروف الخارجية، فهو بحاجة إلى دفع خاص يجعله في مواجهة مع وجوده الخاص.

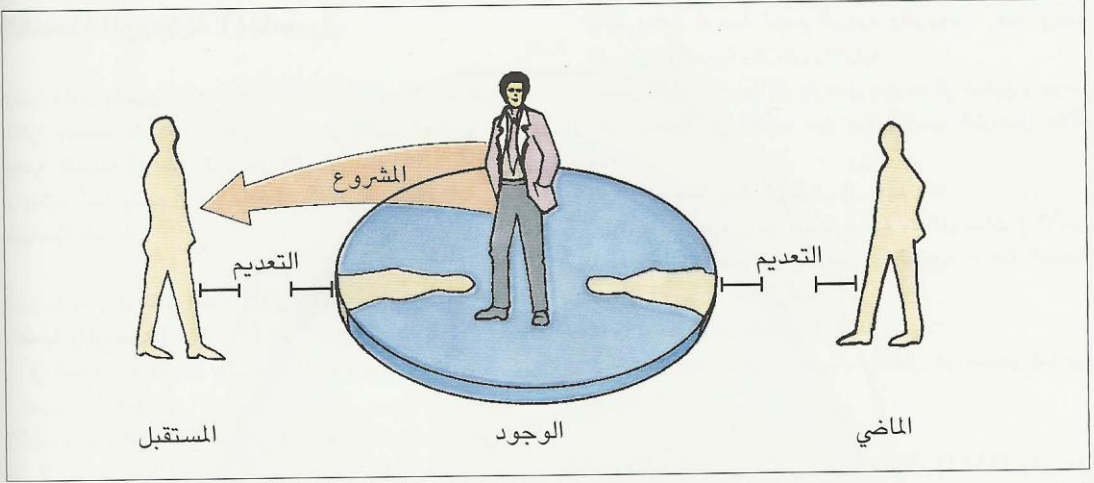
يتمثل هذا الدفع بمواجهات مع مواقف حداثية هي: الموت، المعركة، الألم والخطأ.

إن معاناة المواقف الحدية ستبرز أن التعلق بالشروط الخارجية هو تعلق سطحي ويمكن أن ينكسر في كل لحظة، وحينها ساجد نفسي وقد ألزمت بالعودة جذريًا إلى ذاتي.

يهدد وعي الموت وبشكل قوي الوجود البسيط، ليصبح الموت محك الاختيار الأكثر تجذرًا:

إن ما يبقى أساسيًا بمواجهة الموت هو ما ينتمي إلى الوجود؛ أما ما يصير متهافئًا فهو الوجود Dasein البسيط.

إلا أن الإنسان لا يستطيع أن يحقق وجوده بمعزل عن شروط الوجود - هنا Dasein. وهذا ما يعبر عنه



A الوجود



الكيونة - مرئية من الآخر هي حقيقة نظر - الآخر

B النظر



C تحديدات الكيونة

الإنسان أولاً، أن يتصادف وأن يتواجد في العالم وأن يتحدد فيما بعد».

إن الإنسان ملقى به ضمن المسؤولية الكاملة تجاه نفسه. إلا أنه يملك أيضاً إمكانية اللا-صدق تجاه نفسه. إن لعبة التزييف والمشروع الحر هي لعبة يعاد تأويلها والتلاعب بها بحيث يمكن تجنب مسؤولية كينونته الخاصة.

يحتل بحث العلاقة بالآخر مكانة هامة في فكر سارتر. فقد كشف سارتر بنية الوجود - من أجل - الآخر من خلال تحليله للنظر (الذي لا يمكن قصره على العين كعضو حاس). إن الوجود - المرئي يعني أن كينونة الواحد أو الفرد هي (كينونة) تُحدد دائماً بوجود الآخرين.

وحيثاً لأجل ذاته، يكون الفرد مستغرقاً عبر فعله المباشر فلا يعتبر نفسه في وعيه مثل من هو في ذاته في فعله. إلا أن نظرة الآخر تسمره، وتحوله إلى موضوع. إنه تحت رحمة حكم الآخر.

لقد عبر سارتر عن ذلك مستعيناً بمثل شخص يسرق النظر من ثقب باب.

لنتصور شخصاً استغرق في تطفله وضاع في عمله دون أن يعي - نفسه إطلاقاً. والآن يفاجئه الآخر (ينظر إليه). في هذه اللحظة فهو يتحدد باعتبار ما هو عليه، مسترق نظر حسود.

حتى يعرف الإنسان ذاته، لا بد له من الآخر. إن موقف الإرتهان تجاه الآخر يمكن تجاوزه حين يتحول الفرد بوعي نحو إمكانياته الخاصة.

إنه يختبر وجوده الذاتي من خلال طريقته، أن لا يكون الآخر.

وسع سارتر في كتابه «نقد العقل الجدي» تحليلاته لتطال حقل المجتمع، جاهداً لمصالحة الوجودية مع الماركسية. فالتفسير الماركسي للتاريخ من وجهة نظر تناقض الشروط الاقتصادية وألينة الفرد، إنما يعالج أيضاً الواقع الاقتصادي والاجتماعي الذي يتحقق في داخله المشروع الوجودي. من أجل ذلك ارتأى سارتر تحقيق وساطة جدلية بين الحرية الفردية والمعطيات

المادية والاقتصادية التي يفرضها المجتمع. من أجل ذلك يجب «خلق معرفة فهمية سيدها الإنسان في العالم الاجتماعي وستبناها بالممارسة. أو إذا شئنا في المشروع الذي يقذفه نحو الممكنات الاجتماعية انطلاقاً من موقف محدد».

في الماركسية، انتقد سارتر خضوع الفرد للهدف الكلي لبناء تاريخي ما قبلي. لهذا السبب يجب أن تندمج الوجودية بالماركسية بهدف كسر الدوغمائية.

تأثرت وجودية جان بول سارتر (١٩٠٥-١٩٨٠) بفينومولوجيا هوسيرل، وبهايدغر وبهيجل وأخيراً بالماركسية. شأن كامو ألف سارتر أيضاً قطعاً مسرحية وروايات،

ما جعل الوجودية، خاصة في فرنسا ولدرج من الزمن، تياراً فلسفياً رائجاً.

يعتبر كتاب سارتر الأساسي «الوجود والعدم» محاولة تأسيس أنطولوجيا فينومولوجية. لذلك ينطلق من السؤال عن الكينونة. مميزاً

الوجود في - ذاته باعتباره كينونة الأشياء مستقلة عن الوعي، عن الوجود - لذاته باعتباره كينونة الإنسان محددة بالوعي.

لا يرتبط الوجود في - ذاته لا بذاته ولا بأي شيء آخر، إنه إيجابية «مكتفة» لا يقطعها أي لا - وجود. إنه ما هو عليه. أما العدم فهو غير معطى إلا في وعي الإنسان. أما الوجود - لذاته فله القدرة على الإعدام (تصور العدم).

«إن الوجود الذي عبره يأتي العدم إلى العالم هو وجود، تطرح مسألة عدم الوجود داخل وجوده. إن الوجود الذي به يأتي العدم إلى العالم يجب أن يكون عدمه الخاص».

تلك هي غائية الوجود الإنساني. وهي غائية تحمل في طياتها السلب الخاص بها، أي أنها متناقضة:

وجود هو ما ليس هو، وما ليس هو، هو.

تم هذه الصيغة عن واقعة مؤداها أن الإنسان كائن يسقط نفسه إلى ما يتجاوز الحاضر. في المستقبل فهو يتحدد بإمكانياته. إنه عبر هذا المشروع دائماً في ما وراء ذاته.

إنه ما ليس هو بعد.

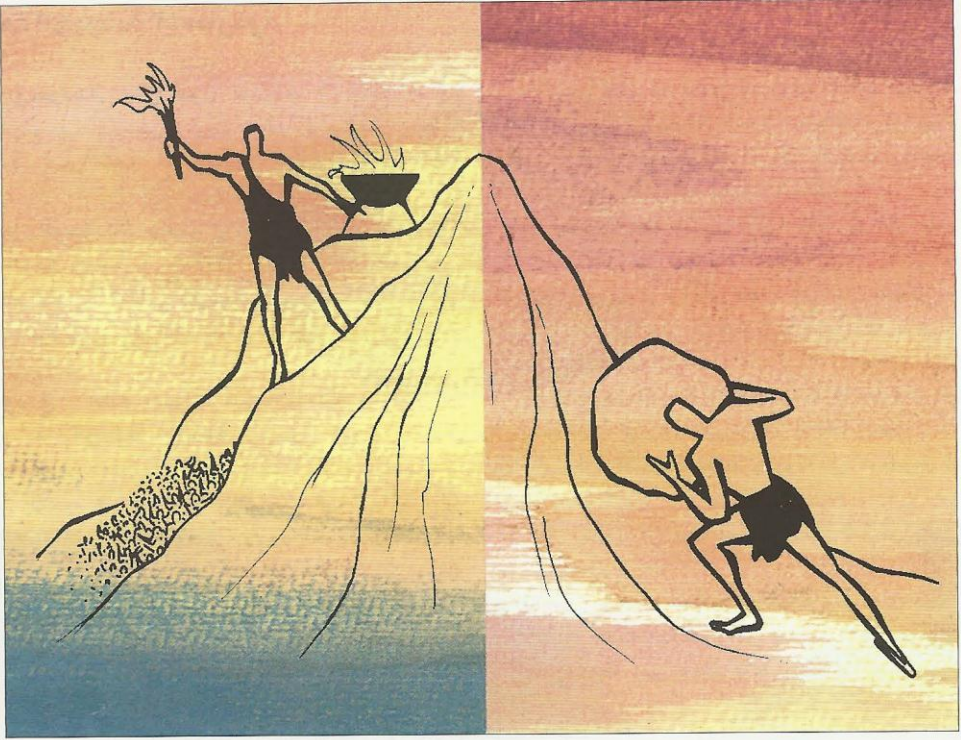
ثم إنه لا يمكننا رد الإنسان إلى مجرد المعطى المزيف. فهو ليس فقط ما هو عليه، بل إنه ما يفعله بنفسه.

تقوم كينونة الإنسان إذاً على الحرية. فهو لا يستطيع أن يفلت من واجب تحقيقه لذاته، أي أن يجعل من نفسه ما هو عليه: إنه محكوم بالحرية.

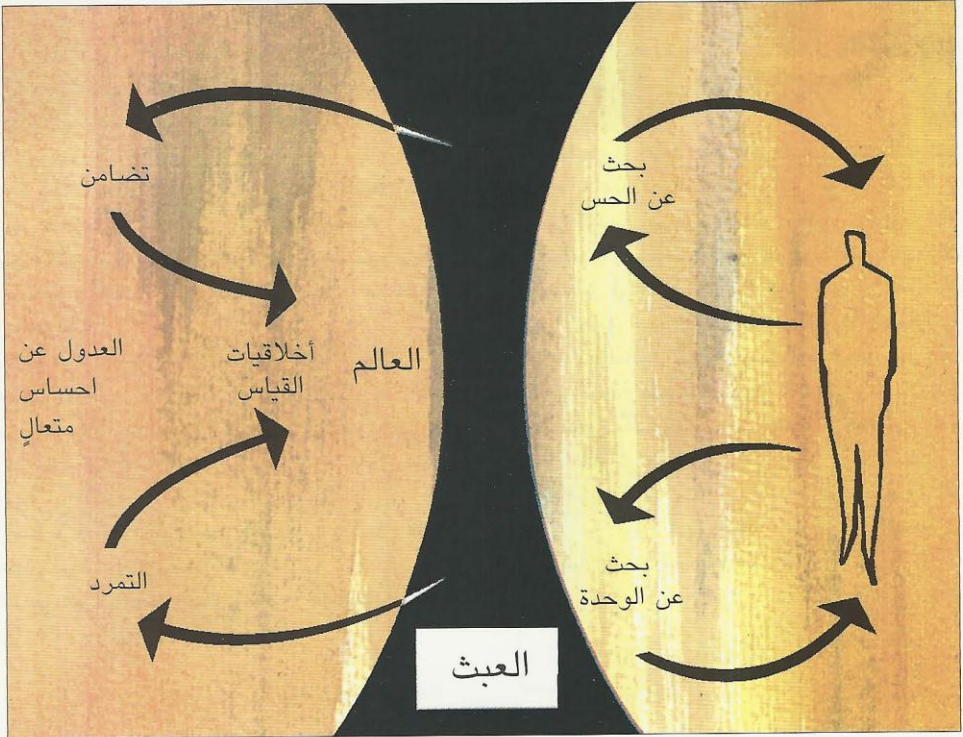
إن الحرية هي إعدام الـ في - ذاته عبر المشروع. لا تُرفع الحرية من خلال المعطى المزيف (مقاومة الأشياء، والآخرين والجسدية على سبيل المثال) ذلك أن الحرية هي التي تكشف هذه الأمور باعتبارها حداثاً؛ لا تحديد إلا داخل مشروع حياة عيني.

وبما أن سارتر يعتقد أنه لا وجود لإله يعطي الإنسان ماهيته، فإن الإنسان يتحدد عبر وجوده بالذات:

«ماذا يعني هنا أن يسبق الوجود الماهية؟ هذا يعني أن يوجد



A كامو: الانسان في العبث والانسان في التمرد



B كامو: العبث

الفلسفة الوجودية ٣/ كامو؛ غابرييل مارسيل.

من أجل ماهيته الخاصة،
أن يتمسك بمطلبه اللامشروط بالوحدة وباكتمال المعنى،
حتى لو كان يعرف أن ذلك لن يتحقق.

إن معارضة الإنسان لشروط وجوده كان موضوع كتاب كامو «الإنسان المتمرّد». حيث يدرك الفرد أنه ليس وحيًا تجاه قدره فيتماهى مع الناس الآخرين الذين يعانون الألم. من هنا يعتبر التضامن في أساس كل تمرد. وإذا ضحّى الإنسان بنفسه إبان مسيرة التمرد فذلك سيكون لصالح خيرٍ ما (الحرية، العدالة) وهذا ما يتجاوز قدره الخاص.

إن الصورة الرمزية التي استعان بها كامو هنا، هي صورة بروميثيوس الذي يسرق المعرفة من الآلهة ليحملها إلى الناس الذين يعانون العوز.

عرف التمرد إبان مسيرة التاريخ أشكالاً ضالة، خاصة حين يصار إلى تجاهل مصدره في العبث وفي التضامن، وحين يصار إلى التضحية بالناس لحساب غاية نهائية مزعومة وكلية، مما يدفع بالتمرد نحو العدمية ونحو احتقار الناس.

وإذا استحال معرفة المعنى المطلق والموضوع سلفاً والذي يسير الحياة فذلك يعني

أن على الإنسان أن يعرف المقياس الصحيح داخل إمكانياته الخاصة.

بالإمكان التقدم باتجاه المقياس الصحيح بفضل «الفكر السائد في منطقة البحر المتوسط». هذا الفكر الذي تجسد في المناطق المحيطة بالبحر المتوسط وبالفكر اليوناني الذي ساد فيها. في هذا المشهد نجد توازناً بين المتناقضات، بين الظل والضوء، بين الشمس والبحر. ومرة أخرى يستعير كامو شاهده من الأسطورة اليونانية:

«إن نيميزيس هي التي ترمز إلى القياس، إنها إلهة القياس لا الثأر. وكل من تجاوز القياس تعاقبه بقسوة».

دافع غابرييل مارسيل (١٨٨٩-١٩٧٣) عن وجهة نظر مسيحية داخل الفلسفة الوجودية. في كتابه «الكيونة والملكية» يضع مارسيل هذين الموقفين الفلسفيين الواحد منهما مقابل الآخر. في حالة «الملكية» يصار إلى التعبير عن الموقف النازع نحو الموضوعة والتوجه نحو الامتلاك إزاء العالم والآخرين وإزاء الذات. تتوافق هذه الحالة مع الفكر المجرد والنازع إلى الموضوعة. إلا أن الإنسان هنا لا يكون عادلاً تجاه مصيره الأنطولوجي.

وبالعقل، لا وجود للإنسان من البدء عبر التحديدات، بل بمشاركة الناس الآخرين والوجود الإلهي.

والإنسان يعي ذلك عبر «خشوع» داخلي، يستسلم للكيونة. إن مشاركة الكيونة تتحقق بالحب الذي يفتح على الآخر دون تحفظ والذي يوصل إلى الله باعتباره الـ أنت المطلق.

تتسم أعمال ألبير كامو (١٩١٣-١٩٦٠) بأنها «فكر يعبر عنه بالصور، فنحن لا نجد عنده مصنفات فلسفية منهجية، بل محاولات فلسفية وأدبية وسياسية، قصص وروايات ويوميات يعبر فيها عن أفكاره.

تناول كامو في كتابه «أسطورة سيزيف» تجربة العبث التي تتمظهر عبر وعي الهوة التي يصعب تجاوزها بين الأنا والعالم. يمكن لوعي العبث أن يأخذ بالإنسان فجأة، ذلك حين تنهار كواليس الحياة اليومية وحين يجد الوعي نفسه مباشرة تجاه الغربة وتجاه عداوة العالم.

«تلك هي الغربة: أن ندرك كم أصبح العالم «كثيفاً» وأن نعتقد إلى أي مدى أصبح الحجر غريباً، كيف أصبح العالم غير قابل للاختراق بالنسبة إلينا، وبأية كثافة يمكن للطبيعة أو لمنظر أن ينفينا... لقد أفلت العالم منا لأنه أصبح مجدداً ذاته».

إلا أن الإنسان سيجد في ذاته الحنين الدؤوب إلى وحدته التي افتقدها وإلى ملء المعنى. في هذه الهوة التي تفصل بين توق الإنسان إلى الوحدة والوضوح والمعنى والعالم الذي ينفي كل ذلك، في هذه الهوة يكمن العبث.

«يتولد العبث من هذه المواجهة بين النداء الإنساني وسكوت العالم غير المعقول».

يجب أن يظل العبث باعتباره بقيئاً أولياً وباعتباره فرضية أولية. ينتج عن ذلك رفض إلحاق أي معنى ما ورائي للوجود المتعين وإلزام الإنسان،

بأن يتكيف وسط عالم على قياس الإنسان وألا يأمل بشيء أخروي أو ينهل مما هو معطى.

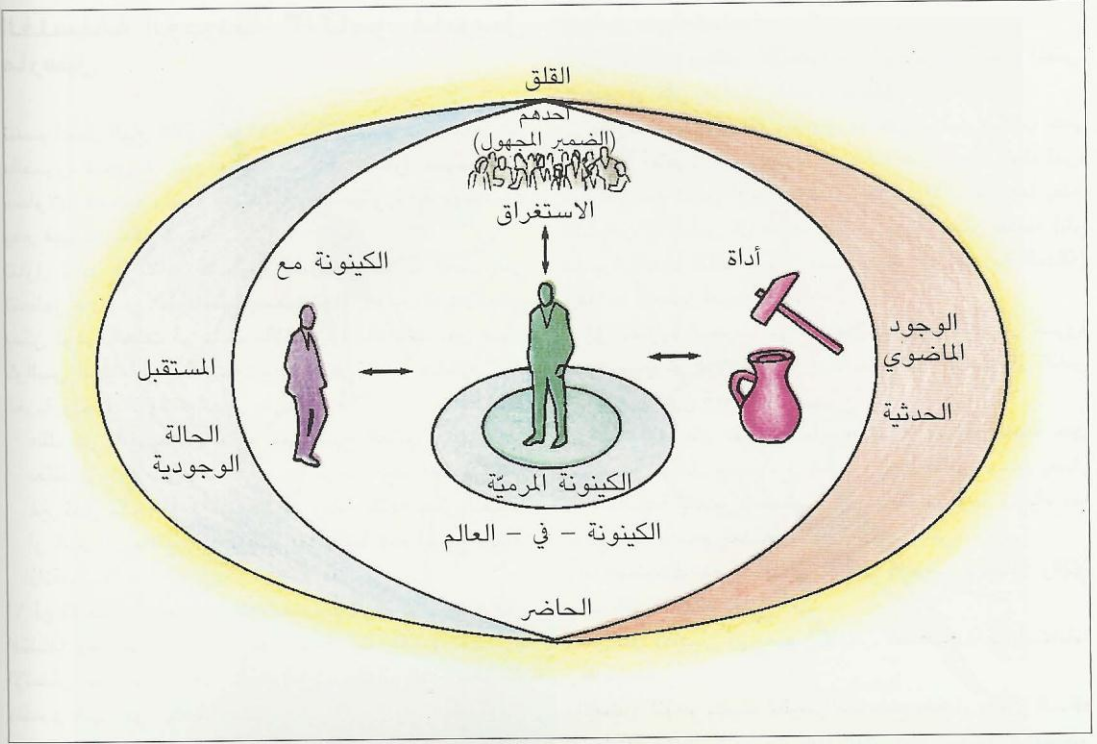
قدر الإنسان أن يأخذ الألم على عاتقه في عالم لا معنى له ولا وجود لله فيه.

إن بطل العبث هو سيزيف؛ فالآلهة قد أنزلوا عقابهم عليه دافعين به إلى تحقيق مهمة عبثية لا نهاية لها، كل ذلك لاحتقاره لهم ولتقديمه إرادة الحياة على مقامهم. لكن سيزيف وفي ساعة وعيه وحين يعود لصخرته ليعاود عذابه، سيكون أرفع من قدره.

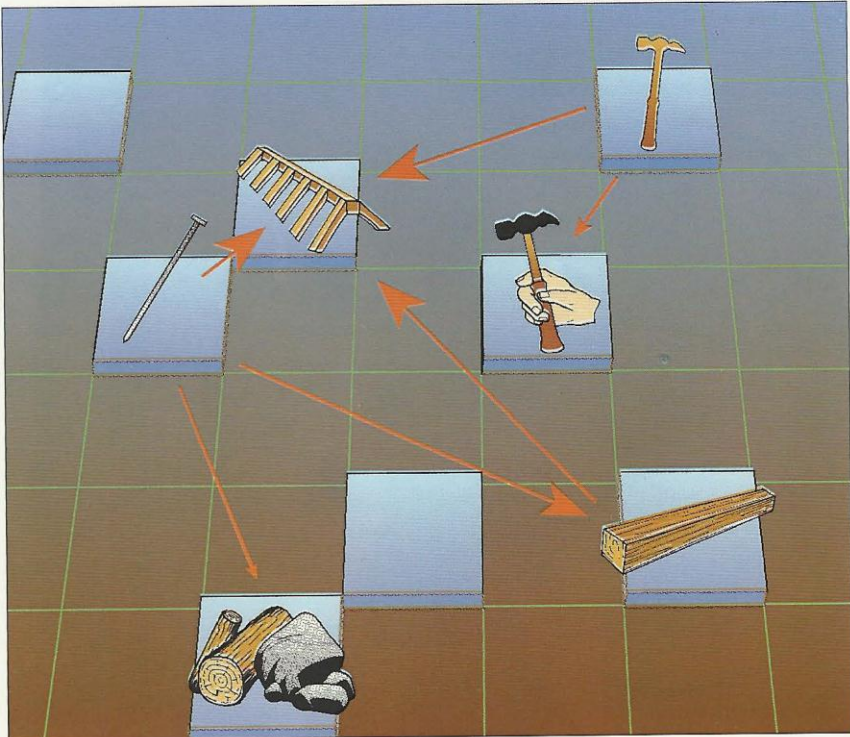
«لا وجود لقدر لا يمكن تجاوزه بالاحتقار... لقد جعل سيزيف من القدر عملاً إنسانياً، يجب أن يسوّى بين الناس».

وبما أنه لا وجود لشيء عبثي خارج الإنسان وخارج العالم، فإن العبث يظل قيمة لا يمكن نفيها دون أن ينفي الإنسان نفسه، أي أن ينفي الحياة بالذات.

إن موقف الإنسان الأساسي هو معارضة العبث. وعلى الإنسان



A الدازين/الكائن العيني



B أنماط الإحالة إلى الأداة

يشير إلى مجهول). على أن لا يحرم هذا الآخر المجهول الدازين من كينونته.

أي أن يتم التفاهم على قاعدة ما «يُفعل»، أي أن يعيش وسط الكفاف وفي اليومي.

إن الحالة التي يتفتح منها العالم والكينونة مع الوجود على الدازين هي أساسًا «التعاطف».

والحالة هذه (التعاطف) تعبر عن نفسها عبر المزاج الذي يعلن كيف يتم الشعور (الفرح، الحزن، الضجر والخوف).

وفي التعاطف يزداد الدازين أيضًا وعيًا «بكونه ملقى» في العالم أي أن عليه أن يواجه «واقعًا عينيًا حداثيًا»، (Faktizität) لم يختره ودون أن يصل إلى جواب يتعلق «بمصدره».

أما الحالة الوجودية الحياتية الثانية الأساسية في الدازين فهي الفهم. الحالة هذه ترتبط بالإمكانات لأننا نجد فيها صفات المشروع.

في الفهم يستطيع الدازين أن يدرك إمكانية - كينونته الخاصة، كما يدرك أيضًا وحدة العالم وحقيقة سياقه.

أما الكلام، أخيرًا، فهو الترابط الدال على العقلنة المرتبطة بالتعاطف في الكينونة - في - ال - عالم.

يعتبر الانهمام (الهَم) بنية الدازين الأساسية. وهو يشكل وحدة:

الحالة الوجودية الحياتية (إمكانية - الكينونة) والحديثية (الكينونة - الملقاة) والاستغراق في الغير (ال - هو [المجهول]).

يكون الدازين موجودًا حين يسقط نفسه باتجاه إمكانياته الأصلية وهو يكون دائمًا ملقى به في عالمه الذي يحدد بطريقة مصطنعة، إمكانياته.

أما الحالة الأشد سيطرة فهي الاستغراق في كفاف الهو (للمجهول) حيث يتوجب على الدازين أن ينتزع نفسه منه تحقيقًا لأصالته.

وجد هايدغر في القلق موقفًا أساسيًا يجد الدازين نفسه ملقى فيه تجاه نفسه وتجاه إمكانياته الأكثر أصالة.

إن «ما هو قبل» القلق ليس شيئًا محددًا بطريقة تختلط بالعالم (كالخوف) بل أن الكينونة - في - ال - عالم باعتبارها كذلك.

في القلق يقذف بالدازين إلى ذاته متحررًا من مجال الهو (للمجهول) وبالتالي يصبح حرًا تجاه إمكانية كونه ذاته.

كذلك يوحي القلق للدازين نهايته وعدميته، إذ يدرك نفسه باعتباره «كينونة من أجل الموت». بل إن هذا «سبق» إمكانياته الأكثر تطرفًا الذي

يكشف للدازين ضياعه في الهو (إذ لا نجد في الموت أي مساندة من قبل الآخر)،

وهذا ما يحمله على أن يكون ذاته وأن يفهم نفسه في كليته (التي إليها تنتمي الكينونة من أجل الموت). يعرف الدازين إمكانية أصالته عبر نداء الوعي.

لا يستدعي الوعي شيئًا محددًا، بل إن الدازين يحمل نفسه إليه بالذات نحو إمكانية - كينونته.

يعتبر **مارتن هايدغر** (١٨٨٩-١٩٧٦) من أبرز مفكري القرن العشرين. بل إن تأثيره قد تجاوز الفلسفة ليشمل اللاهوت وعلم النفس والنقد الأدبي.

أما اللافت للنظر فكان استخدامه لتعابير لغوية خاصة به واستعماله لها لأعطاء دلالة جديدة للكلمة التي يستخدم.

أراد في كتابه الرئيسي «الكينونة والزمان» (١٩٢٧) أن يعيد طرح السؤال عن «معنى الكينونة»، طامعًا إلى إعادة بناء هيكلية أنطولوجية أساسية. أما نقطة انطلاقه فهي **الإنسان** الذي يدرك مفهوميًا بوصفه **دازين** Dasein (موجود - هنا؛ الكينونة - هنا) ذلك أن كينونته حين تضاف إلى الكينونة، فهي ذاتها متميزة بفهمهما للكينونة.

«الدازين هو إمكانية كينونة وهو بالنسبة إلى الكينونة هذه الكينونة الخاصة... هذه الكينونة بالذات التي بإمكان الدازين أن يتصرف إزاءها بهذا الشكل أو ذلك، وهو دائمًا يتصرف بطريقة ما، هي ما نسميه الوجود (Existenz)».

إن الوجود (كينونة الدازين) هو ما يحدد كل دازين بالذات باختياريه من ضمن الإمكانيات الخاصة به. وقد يربح في ذلك أو يخسر. وهذا يعني

أن يكون ضمن حالة كينونة الأصالة إذا ما استطاع أن يحقق نفسه، أو ضمن حالة عدم الأصالة إذا ما خضع للإمكانات التي تفرض من الخارج.

وبما أن الدازين يتحدد انطلاقًا من الإمكانيات التي هي ذاته، فإن فهم الدازين يجب أن ينطلق من وجوده: فلا يمكن اشتقاقه من ماهية عامة قائمة سلفًا. فلا يمكن إدراك صفات كينونة الدازين من خلال المقولات (كما هي الحال بالنسبة إلى كينونة ما ليس دازين)، بل هي تدرك من خلال **التعينات الوجودية** الحياتية.

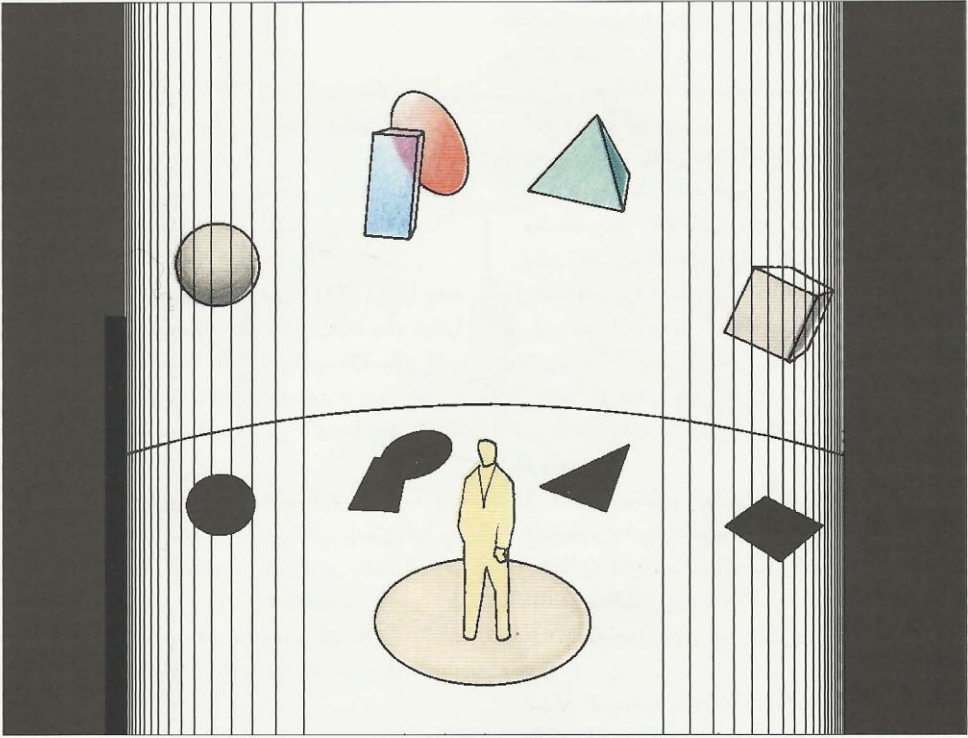
إن تركيب الدازين الأساسي هو «الكينونة - في - ال - عالم» ودلالة ذلك «أن تكون متآلفًا مع، معتادًا ومعاشرًا»، وهذا ما يدرك بواسطة وجودي «الانهمام». أما طريقة التألف مع العالم فتمتاز قبل أي شيء آخر بالتعاطي مع الموجود الذي يطلق عليه هايدغر إسم «الأداة» (zeug).

تتحدد الأداة بكونها «بمتناول اليد» أي أنها قابلة لتكون موضع استخدام (أداة يدوية على سبيل المثال).

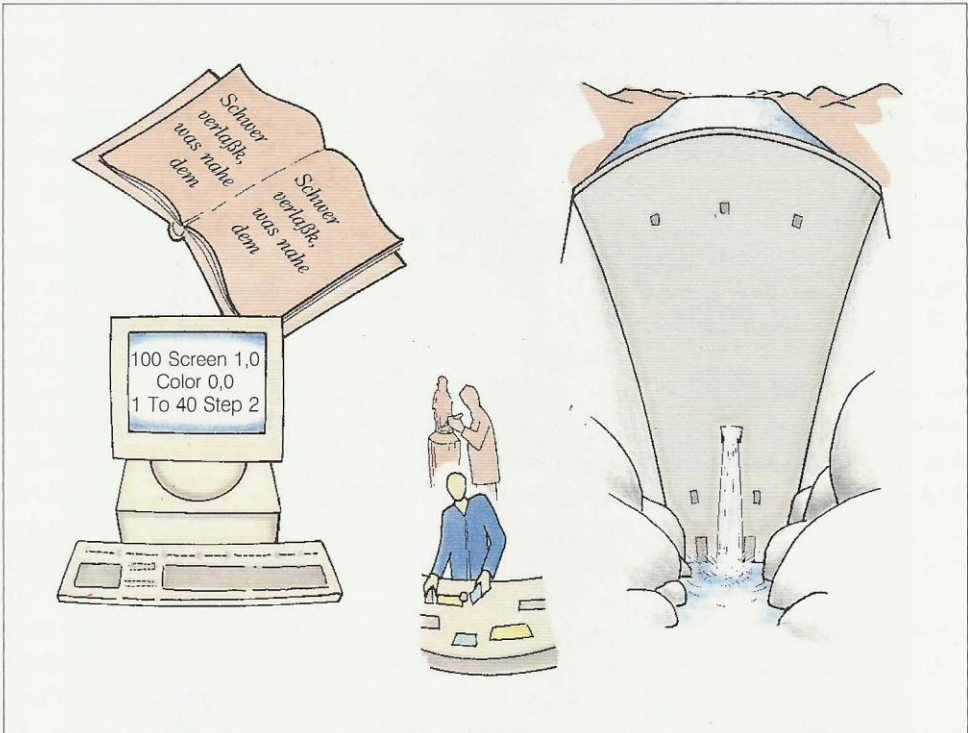
تنظم الأداة، أداة أداة وسط مركب من الإحالات، أي أن الأداة لا تحدد في ذاتها بل تبعًا لوجهة استعمالها. ويشارك هذا المركب في بناء العالم جاعلاً السؤال عن «كيف» العالم مفتوحًا (لوحة B).

إلى جانب ذلك فإن الدازين هو «كينونة - مع»، باعتبارها شرط إمكانية الالتقاء بدازين آخر. إن التعامل مع الآخر (ما لم نفهمه بالمعنى الأخلاقي أو الاجتماعي) إنما هو «اهتمام».

غالبًا ما لا يحقق الدازين إمكانياته الأكثر أصالة، بل هو يجد نفسه في «الاستحقاق في ال - أحد الناس» (Man = الضمير الذي



A انفراج الكينونة



B سمة التقنية في التحدي والتفكر

الانتقال نحو الموجود... بفضل هذا الانفراج يتكشف الموجود بشكل أكيد ومتنوع».

وإلى عدم الخفاء ينتمي أيضًا فعل الإخفاء، وبه ينسحب الموجود ب كليته. إن الموجود لا يُسَلَّم نفسه ما لم يدخل في الانفراج (حدود معرفتنا).

إنه يقنع نفسه حين يُخفي موجودًا موجودًا آخر (الخطأ والخداع).

قد ينجرّ الإنسان ليتوقّف عند الأقرب، الموجود، وأن ينسى بذلك التالي، الكينونة التي تتخفى. أما الإنسان باعتباره تواجداً Ek-sistenz فهو مدعوٌ لكي يسأل من قبل الكينونة وأن يفتح على لا إخفاء الانفراج بالذات.

إن حقيقة الكينونة هي حدث الانفراج الذي يحمل كل موجود مُضاء (واقع تحت الانفراج).

ينفتح العبور إلى الكينونة بواسطة اللغة. ذلك أنه بخضوعه للإيضاح فإن الكينونة تكون في طريقها نحو اللغة. تبدو اللغة هنا باعتبارها شيئاً لا ينتجه الإنسان بذاته وبإرادته، بل هو دائماً فيه ومنه يتكلّم.

«اللغة هي بيت الكينونة، البيت الذي يسكنه الإنسان وبهذه الطريقة يتواجد ek-sistiert، منتمياً إلى الحقيقة التي يدافع عنها».

على الإنسان تالياً أن يكون منصتاً للغة حتى يسمع ما تقوله له هذه الأخيرة. وهذا معنى الفعل قال («sagen») (sagen) بدلالته إلى «دل»، و«أظهر» (Zeigen).

يتمظهر حضور الكينونة في اللغة قبل أي شيء آخر في فعل القول الأصلي وهو الشعر.

وحول مصير الكينونة في عصرنا، طرح هايدغر أيضاً سؤاله حول جوهر التقنية.

إن التقنية هي طريقة تحدّد تاريخياً في الكشف عن الكينونة. ومع ذلك فإن الإنسان لا يتصرّف بها ولا يستطيع أيضاً أن يتجاوز متطلبات التقنية. وسط التقنية الحديثة يبدو الموجود بحالة

«Gestells» بمعنى تحدّى (herausfordern) وقنّع (verstellen) إلى جانب وجوه أو حالات أخرى توصل إلى الموجود فيما يخص الطبيعة أو الإنسان (صنع = Herstellen و مستخدم (Angestellter)».

يبدو الموجود من خلال هذا الطرح بمثابة موضوع (Bestand)، أي إنه قابل للاستخدام، أي إنه خاضع لفعل ولمشاريع التقنية التي لا يمكن التنبؤ بها.

أما خطر ذلك فيكمن في اعتبار الإنسان للموجود أي موجود، (بما في ذلك نفسه) مجرد مادة بناء واستخدام توجّه نحو النجاح. فهو يتصرّف كموجود نسي وجوه التفتّح الأخرى ونسي مجاورته للكينونة.

أما نهاية عصر الكينونة هذا فلا يأتي إلا إذا وعى الإنسان الخطر وإذا خرج من نسيان الكينونة.

يرتبط إدراك كلية بنية الدازين، بالإجابة عن السؤال الذي يجعل وحدة الدازين ممكنة في الانهمام. بالنسبة إلى هايدغر، إنها الزمنية. إن القرار المسبق الذي بموجبه يجعل الدازين نفسه موجّهاً نحو إمكانياته، ليس ممكناً إلا من خلال ظاهرة المستقبل، وبواسطتها يستطيع الدازين أن يعود لنفسه. ولكن الدازين لا يمكنه تحقيق ذلك إلا إذا استعاد نفسه «كما كان سابقاً» أي في كينونته - الماضية. هكذا يمكن للدازين أن يبلغ ذاته في المستقبل أي إنه يعود لذاته.

إلا أن الدازين لا يمكنه أن يصادف العالم الذي يحيطه وأن يدركه في العمل إلا في كينونة - الحاضر خاصته. إن الزمنية باعتبارها «مستقبلاً يجعل الكينونة - الماضية حاضرة» هي التي تجعل إمكانية كينونة - الكل ممكنة وإنها هي معنى القلق. إن إنزال الدازين في الزمان ضمن حالة الأصالة هو استباق (مستقبل)، ولحظة (حاضر) وتكرار (حالة الماضي).

اعتباراً من العام ١٩٣٠ شهد فكر هايدغر تحولاً جديداً وهو ما أطلق عليه بنفسه اسم التحول أو **المنعطف** (Kehre). حاول هايدغر في كتابه فهم كينونة الدازين. أما الآن فإن الكينونة بالذات هي التي تجعل فهم الكينونة ممكناً بحسب الطريقة التي تتفتّح فيها.

«إن الإنسان قد قذف به من الكينونة بالذات في حقيقة الكينونة، بحيث إنه إذ هو يتواجد Ek-sistierend بهذه الطريقة فهو يحمي حقيقة الكينونة ليتسنى، وعلى ضوء الكينونة، للموجود، أن يظهر بوصفه الموجود الذي انوجد. أما من جهة معرفة ما إذا كان الموجود قد ظهر وكيف يظهر، وما إذا كان الله أو الآلهة، التاريخ والطبيعة قد أسهموا في خلق انفراج الكينونة، وإذا كانوا حاضرين أو غائبين وبأية طريقة، إن الإنسان لا يقرّر في ذلك. يستند مجيء الموجود إلى قدر الكينونة. أما بالنسبة إلى الإنسان فليس له إلا السؤال عن معرفة مدى المواءمة الخاصة مع ماهيته والتي تتطابق مع هذا القدر».

إن تواجد (Ek-sistenz) الإنسان يعني أن يقوم داخل **انفراج** الكينونة.

«انفراج يعني ما يعنيه الفعل جلا = وضح أي «جعل شيئاً ما خفياً ومنفتحاً».

إن العلاقة بين الكينونة والإنسان هي علاقة تقوم على الكينونة بالذات بشكل يجمع الدازين باعتباره «مكان وموضع» الانفراج. إن الكينونة بذاتها هي الانفراج، أمّا ما يظهر من الانفراج للدازين (الواقع تحت الضوء - تحت الانفراج) فهو الموجود. إن الطريقة التي يظهر فيها الموجود تظل خاضعة للتحول مع سير تاريخ الكينونة.

يمكن فهم حقيقة الموجود حينئذٍ بالنسبة إلى هايدغر باعتبارها اللا إخفاء.

«وحده هذا الانفراج هو ما يعطينا وما يؤمّن لنا نحن البشر

رمز رابطة لـ:	مثل:	مقروء:
$\&$	$P \& Q$	
\wedge	$P \wedge Q$	P و Q
\cdot	$P \cdot Q$	
\vee	$P \vee Q$	P أو Q
\supset	$P \supset Q$	P يفترض Q
\rightarrow	$P \rightarrow Q$	إذا P إذا Q
\leftrightarrow	$P \leftrightarrow Q$	P فقط إذا، إذا Q
\equiv	$P \equiv Q$	P إذا و فقط إذا Q
\neg	$\neg P$	
$-$	$- P$	لا P
\sim	$\sim P$	

A_1 منطق القضايا

رمز:	علامة	ترمز:
F, G, H	ثوابت المحمولات	تعبير المحمولات (هو كبير)
a, b, c	ثوابت فردية	أسماء العلم
x, y, z	متغيرات فردية	مكان لاسم العلم
\forall	مكتم كلي	«للكل...» / «لكل من...»
\wedge		$\forall x(Fx) =$ لكل x تكون F صادقة من x
\exists	مكتم وجودي	للبيعض أو ثمة...
\vee		$(\exists x)Gx =$ للبيعض x هي G صادقة من x
λ	طبقة العلامة	طبقة، نموذج
\in	الرابطية	هو عنصر من، له صفة

A_2 منطق المحمولات

A الرموز والمفاهيم الأساسية في المنطق الحديث

P	Q	قاعدة الفصل:				
		$[(P \rightarrow Q)]$	$\&$	P	\rightarrow	Q
W	W	W	W	W	W	W
F	W	W	F	F	W	W
W	F	F	F	W	W	F
F	F	W	F	F	W	F
		(1)	(2)	(1)	(3)	(2)

P	Q	R	B ₂ لائحة الحقيقة في modus ponens				
			$[(P \rightarrow Q)]$	$\&$	$(Q \rightarrow R)]$	\rightarrow	$(P \rightarrow R)]$
W	W	W	W	W	W	W	W
W	W	F	W	F	F	W	F
W	F	W	F	F	W	W	W
F	W	W	W	W	W	W	W
F	F	W	W	W	W	W	W
F	W	F	W	F	F	W	W
F	F	F	F	F	W	W	F
F	F	F	W	W	W	W	W
			(1)	(2)	(1)	(3)	(2)

P	Q	R	B ₃ لائحة الحقيقة في القياس الافتراضي				
			$[(P \rightarrow Q)]$	$\&$	$(Q \rightarrow R)]$	\rightarrow	$(P \rightarrow R)]$
W	W	W	W	W	W	W	W
W	W	F	W	F	F	W	F
W	F	W	F	F	W	W	W
F	W	W	W	W	W	W	W
F	F	W	W	W	W	W	W
F	W	F	W	F	F	W	W
F	F	F	F	F	W	W	F
F	F	F	W	W	W	W	W
			(1)	(2)	(1)	(3)	(2)

B القياس ولوائح الحقيقة

إذا x و y قد استوفيا هذا الشرط على سبيل المثال فإن ذلك ينطبق على $x.y$ الخ.

بإستطاعتنا القول إن عبارة ما قد فسرت حين نستطيع أن نضيف إلى الرموز دلالة معينة.

لا يتعامل منطق القضايا إلا مع القضايا أو المفوضات، لا مع المجموعات كما في المنطق التقليدي.

المفوضات المركبة (على سبيل المثال $(p.q)$: «الشمس تسطع، السماء تمطر») هي ملفوظات مؤلفة من ملفوظات بسيطة («الشمس تسطع»: p)

في علم دلالة (semantik) الحساب تنسب قيمة الحقيقة إلى القضايا وإلى ترابطاتها:

(«W» في الإشارة إلى الصح و«F» في الإشارة إلى الخطأ)

إن الدلالة إلى الحقيقة هي الدلالة التي تعطي قضية ما القيمة W أو F. وفي سبيل دمج الدلالات على الحقيقة طور فيتغنشتاين لائحة بالحقائق (راجع لوحة B ص ٢١٤).

من مفاهيم منطق القضايا الأساسية نشير إلى ما يعرف **بالغو** (أو منطق تحصيل الحاصل). وهذا ما يقوم عبر جملة مركبة تكون دائماً صحيحة.

على سبيل المثال «a - أو - a» هي لغو، لأنه حين تكون «a» صحيحة فإن الجملة بكاملها تكون كذلك. وحين تكون «a» خطأ فإن «a» تكون صحيحة وتبقى القضية بكاملها صحيحة.

وهاكم بعض أنماط اللغو الهامة - أي ملفوظات صحيحة منطقيًا. قاعدة الفصل $(p \rightarrow q) \rightarrow q$ (modus poneus)

$\text{modus tollenda tollens } [\sim q, (p \rightarrow q) \rightarrow \sim p$

القياس الشرطي $[(p \rightarrow q) \& (q \rightarrow r)] \rightarrow (p \rightarrow r)$

reductio ad absurdum:

$(p \rightarrow (q \& \sim q)) \rightarrow \sim p$

قانون النفي المزدوج $p \leftrightarrow \sim \sim p$

في اللغة العادية يطالعنا إلى جانب الذات، الذي يشير إلى فرد على سبيل، المثال محمولات تصيف إليه صفة. مثلاً أرسطو (هو) حكيم.

يحلّ **منطق المحمولات** وبإستعمال الرموز مثل هذه الملفوظات وبدقة. على حساب المحمولات أن يساعد في تحاشي عدم الدقة المنطقية. يستخدم منطق المحمولات حساب القضايا وأدوات أخرى على جانب من الأهمية وهي ما نسميه بالمحكم (المحدد الكمي).

يتطلب بناء حساب المحمولات

- إسمًا خاصًا: «a»، «b»، «c» الخ.

- ثوابت للصفة: «F»، «G»، «H».

- متغيرات الأفراد: «x»، «y» الخ.

لا تشير هذه إلى أي موضوع محدد، بل هي تلعب دور الحافظ للمكان. فإذا كانت F، على سبيل المثال، قابلة للاستبدال «بحكيم» فبإستطاعتنا أن نكتب

« $Fx = x$ هو حكيم»، أرسطو حكيم يمكن أن تكتب «Fa».

- والقضايا «p»، «q»، «r» كما في حساب القضايا.

المنطق الحديث ١.

يتعامل منطق القرن العشرين، المنطق الحديث وقد سمي أولاً Logistik (حساب)، مع **الرموز**، ولذلك أطلق عليه فيما بعد إسم المنطق الرياضي أو الرمزي. يعتبر ج. فريجي (ص ٢١٩) من مؤسسي المنطق الحديث إذ غيّرت مؤلفاته، لا سيما حول الخطوات المفهومية وأسس الحساب، المنطق بشكل جذري. فقد توصل إلى ترميز ملائم بإدخاله التكميم والحساب إلى المحمولات.

ومن أعلام هذا المنطق نشير إلى:

جويسيب بيانو (١٨٥٢-١٩٣٢) الذي برهن من خلال استخلاصه للمسلّمات الرياضية أن الملفوظات الرياضية لا تقبل بالحدس بل هي تستخلص من المقدّمات. (حول براترند راسل راجع ص ٢٢١).

جان بروير Jan Brouwer (١٨٨١-١٩٦٦) وقد قال بمفهوم رياضي قائم على الحدس.

لودفيغ فيتغنشتاين وقد أدخل لائحة بالحقيقة تبعه على سبيل المثال ف.ب. رامزي، ور. كارناب، وك. غوديل، ول. لوفينهايم، و.ث. سكوليم، وج. هيربرند وآخرين. فان أو. كوين.

لقد أصبح المنطق الحديث مُقَعَّدًا:

فهو يقدّم الرموز والقواعد من أجل دمج الرموز والقواعد من أجل بناء استنتاجات صالحة.

يحاول المنطق الحديث أن يصل إلى نظرية متماسكة تقوم على الحجج وعلى التفسيرات الشكلية. وقد وجدت نتائجها مجالاً تطبيقياً في حلي الرياضيات والتقنية، ولا سيما في الإلكترونيات والمعلوماتية.

يتعامل المنطق الحديث مع نوعين من أنواع الحساب:

حساب القضايا (**منطق الروابط**) نسق من المتغيرات والارتباطات في القضايا أو الملفوظات، وحساب المحمولات (**المنطق المُكَمَّم**)، وهو نسق من المتغيرات الفردية و/أو الثوابت المترابطة بالمحكم والتي تقوم بوظيفة رموز حسابية لبعض المتغيرات والثوابت.

عناصر الحساب هي:

- الوظائف، والمماثلة لوظائف الرياضيات: +، -، =.

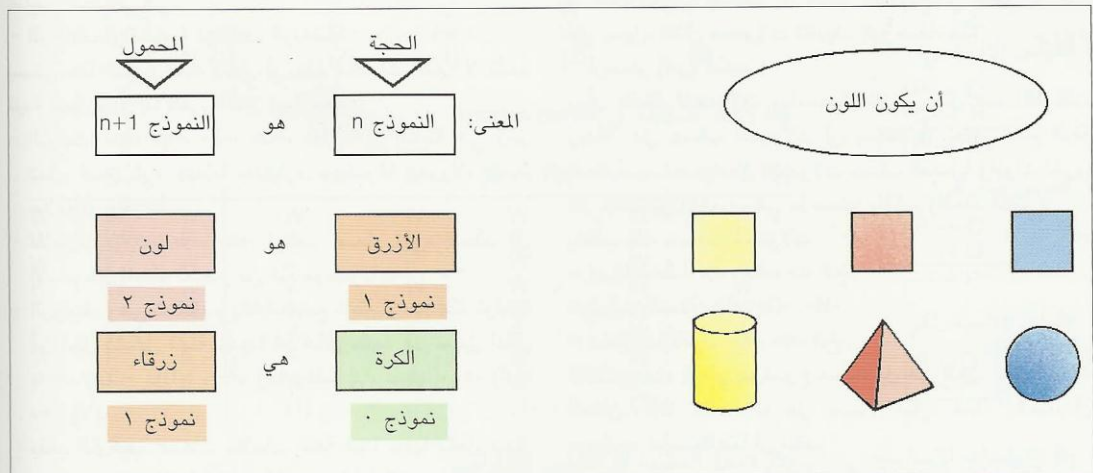
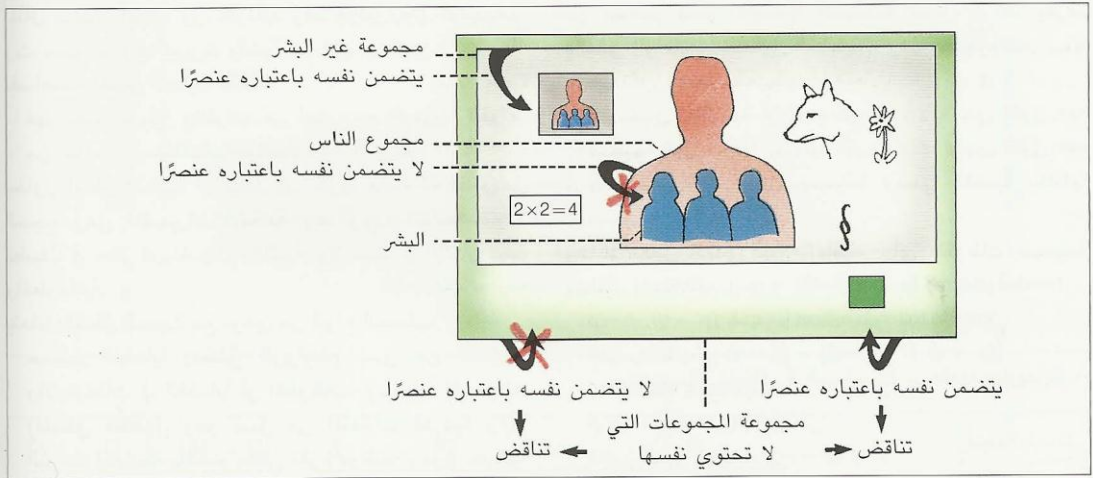
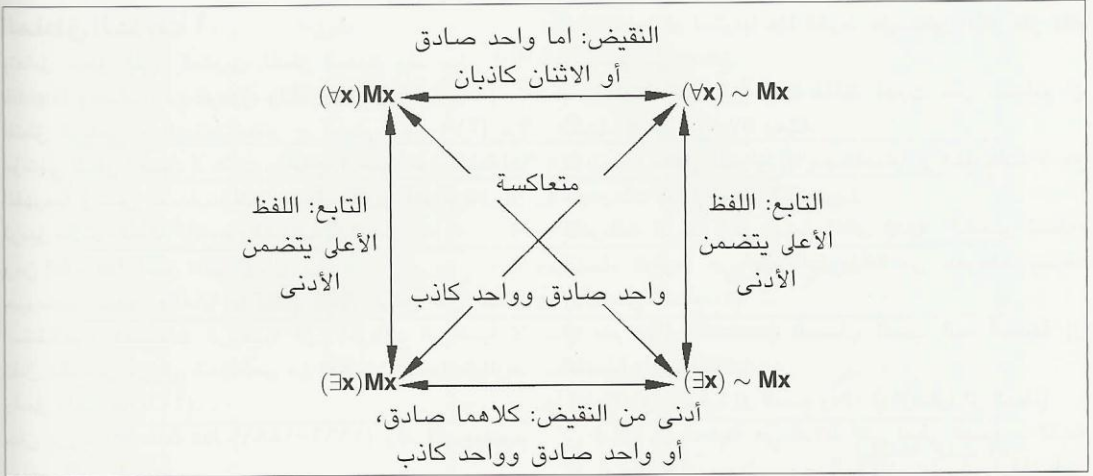
يسمى هذا التعبير دالة متغير أو عدة متغيرات، حين لا تتحد قيمة العبارة إلا إذا تلقى المتغير قيمة معينة.

- الثوابت: «p»، «q»، «F»، «G»، «H»... إن الثابتة هي رمز يمثل اسم شيء محدد باعتباره موضوعاً معزولاً، كمية، علاقة أو ملفوظة.

- المتغيرات («x»، «y»، «z»، ليست أسماء لشيء محدد بل الاسم غير المحدد لعنصر من فئة موضوعات.

- الروابط، وهي تستخدم بالترابط مع ثابتة أو مع عدة ثوابت، من أجل تشكيل ثابتة جديدة أو شكل جديد على سبيل المثال « \leftarrow » (إذا - فإذا)، « \rightarrow » (إذا فقط إذا، حينها)، « \vee » (أو)، « \sim » (لا).

يقعّد **التركيب** علاقات علامات اللغة فيما بينها داخل نسق منطقي رياضي لا بدّ إذا من التقرير ما إذا كانت عبارة معينة قد وضعت بشكل صحيح.



المنطق الحديث ٢.

وإلى ذلك تضاف **المكتمات**. المكتم الكلي (٧) وتعبره «مهما كان x ...» أو لكل x .. « $(\forall x) (Mx \rightarrow Sx)$ »:

وهذا يعني لكل x إذا كان x إنساناً فإن x فان.

المكتم الوجودي (\exists) وهو يتعلق بفرد ودلالته «يوجد (على الأقل) x واحد..» على سبيل المثال سقراط حكيم ويكتب:

$$(\exists x) (x = a.Fx)$$

«ثمة وجود لـ x وهو أرسطو و[هو] حكيم».

يمكننا التعبير عن العلاقة بين المكتم الكلي والمكتم الوجودي عبر ما يعرف بالمربع المنطقي (لوحة A).

على أن نفترض وجود فرد واحد على الأقل.

أما حسنة المنطق الحديث، منطق المحمولات، فهي أنه يسمح بالتلاعب **بالعلاقات** بشكل متطابق.

أما العلاقة ذات الجزئين بين «a» و «b» فتكتب (a R b).

على أن تكون «a» في هذه المعادلة هي السابق و «b» هي النتيجة. وكميات «a» و «b» هي التعبير عن مجالات الأصل ومجالات الوصول. وهي تشكل مجتمعة حقل «R».

يمكن أن تكون R قابلة للانعكاس («a R b»). هذا إذا وجدنا فيها موضوعاً تعود علاقته إلى ذاته. وتعتبر علاقات متناظرة العلاقات التي تتساوى فيها «a R b» مع «b R a».

فالعلاقة «هي زوجة لـ فلان» على سبيل المثال هي علاقة غير متناظرة (لأنه لا يمكننا قلبها)، أما العلاقة الأخرى «المرتبط بـ» فهي علاقة متناظرة. تعتبر العلاقات علاقات متعددة إذا كانت كل من «a R b» و «b R c» و «a R c» صحيحة. وعلى أن تعود a و b و c للحقل عينه. على سبيل المثال «تعتبر أكبر من»:

$$a > b \text{ و } b > c \text{ حينها يمكن القول إن } a > c \text{ صحيحة.}$$

أما القلب فهو كأن نقول هو أب لـ أو هو ابن لـ.

يعبر **التماهي** «I» عن حالة خاصة:

$$a = b \text{ أو } a I b$$

يعرف فريجي التماهي بعلاقة خاصة بين الأسماء أو العلاقات التي تعبر عن موضوعات. مثل هذا التماهي المعرفي نجده على سبيل المثال في المفوطة التالية.

«نجمة الصباح ونجمة المساء هما نجمة واحدة» ($a = b$).

هذا ما يتجاوز التماهي مع الذات ($a = a$).

أما المسألة الأكثر صعوبة فهي ما يطرحه «التماهي الذي لا يمكن تمييزه». تنسب هذه العبارة إلى ليبنتز ودلالتها: يكون الشيطان متماهين إذا كانت كل كيفياتهما متطابقة:

$$(\forall F) (Fa \leftrightarrow Fb) \rightarrow a = b$$

إزاء ذلك يفضل كوين أن يعرض هذه العلاقة من زاوية «عدم إمكانية تمايز ما هو متماو» ومن هنا كان مبدؤه:

«إذ كان الشيطان متماهين فهما ينتميان إلى المجموعة نفسها».

يعالج منطق النظام الثاني محمولات النظام الثاني وأنماطها،

هذا إلى جانب المجموعات ومجموعات المجموعات.

تحاول «**نظرية الأنماط**» عند راسل ووايتهد أن تحل المسائل التي تنجم عن المحمولات وعن المجموعات على مختلف المستويات، مثل نقيضة مجموعات كل المجموعات (لوحة B).

لأجل ذلك ننسب لكل متغيرة عدداً يعبر عن نمطها. والتعبير على شاكلة «a» هي عنصر من عناصر «b» لا يمكن تأليفها بشكل صحيح إلا إذا كان عدد نمط «a» أدنى من «b».

على سبيل المثال يتشكل النمط الأدنى من أفراد، والتالي من صفات الأفراد وكل الأنماط التالية من صفات الصفات.

وفي نظرية الأنماط المتشعبة «Ramified theory of types» نجد مستوى مجدداً ينسب إلى كل متغيرة كما نجد قواعد خاصة قد أضيفت إلى مستويات المتغيرات.

يعتبر **المنطق التركيبي** فرعاً آخر من فروع المنطق الحديث وهو يحل سيرورات معينة ترتبط بالمتغيرات، مثل الاستبدال على سبيل المثال.

يهدف هذا المنطق إلى تسهيل أسس المنطق الرياضي وإلى استبعاد التناقضات. ويتضمن علم الحساب الخاص به الوظائف العددية التي تعتبر جزئياً قابلة للتكرار وقابلة للاستبدال. يمكن تطبيق هذا المنطق في دراسة الحسابات المنطقية ذات الدرجة العالية، في المعلوماتية وفي الدراسات اللسانية.

أما **المنطق الجهوي** فيدرس الترابط بين القضايا مع أخذ أنماطها الإمكانية

أي العلاقة المنطقية للضرورة (N) والامكانية (M) والاستحالة ($\sim M$).

يتأسس هذا المنطق على التضمنين الصرف:

$$NP = \sim M \sim p$$

هذا ويستخدم المنطق الجهوي بشكل امتدادي متناولاً مضمون المفهوم واتساع الموضوعات.

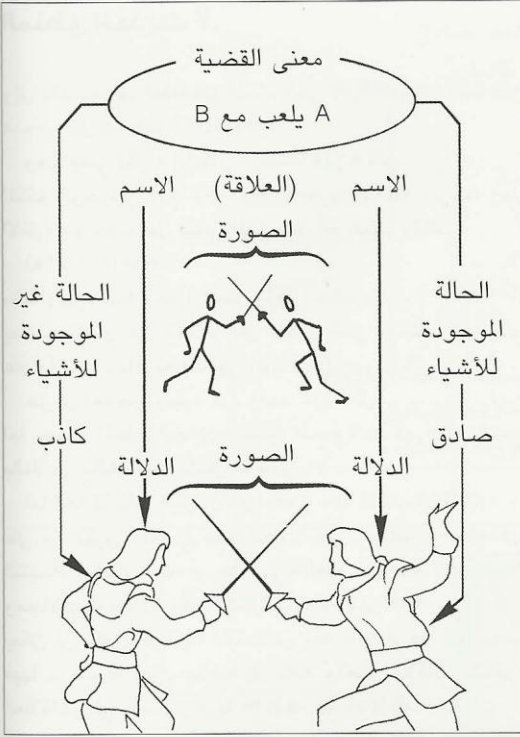
أما **المنطق المتعدد القيم** فيستدعي أكثر من القيم التي تفرضها القضية الكلاسيكية (صادق - كاذب).

فهو يقبل بقيم أخرى كالقول بعدم المحدودية على سبيل المثال، وهذا ما أدخله لوكاسيفيتز (Lukasiewicz). كذلك تم إدخال حسابات قضايا (n- مع القيم الحسابية للقضايا) مع عدم تحديد القيم.

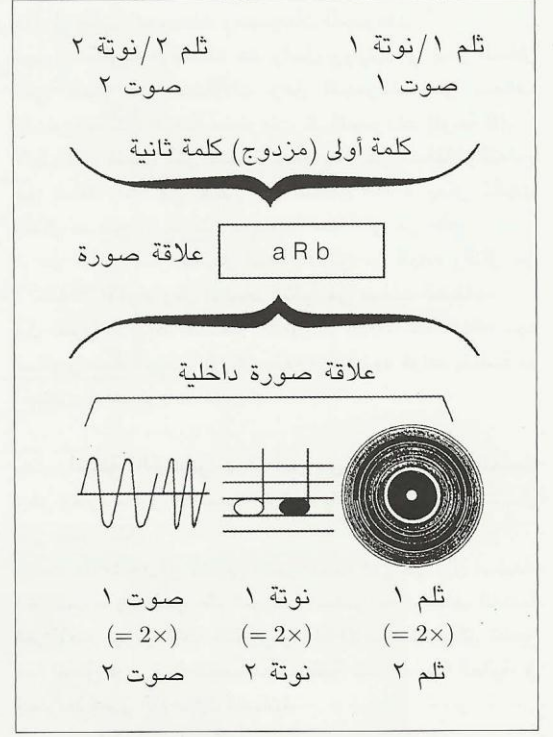
أما **المنطق القيمي الأخلاقي** - فيحلل الملفوظات المعيارية من وجهة نظر منطقية ويعمل بطريق مشابهة للمنطق الجهوي باستخدامه مصطلحات مثل «الإلزام» و«الممنوع» و«المسموح» بدل استخدامه للقيم. من هنا يمكن صياغة المبادئ من مثل قولنا:

لا يمكن لشيء أن يكون ممنوعاً وملزماً في آن.

يتميز هذا المنطق عن الأخلاق بفعل عدم تقديمه أي مضمون للإلزامات أو لآلية ملفوظات معيارية.



A₂ نظرية الصورة: مثل الهيروغليفي



A₁ نظرية الصورة: العلاقة بالصورة

جدول قيمة الحقيقة

احتمالات ربح ممكنة	ك	ص	ك	ص	p
ليس كلاهما p و q	ص	ص	ص	ك	q
p أو q (b)	ك	ص	ص	ص	
p أو q ولكن ليس كلاهما (c)	ك	ص	ص	ك	
لغو (d)	ص	ص	ص	ص	
تناقض (e)	ك	ك	ك	ك	

قضية: (p)



قضيتان p و q
(امكانيات الدمج)

	q	p
كلاهما صادق	ص	ص
(p كاذب، q صادق)	ص	ك
(p صادق، q كاذب)	ك	ص
(كلاهما كاذب)	ك	ك

ينطبق ذلك أيضاً على تشكل القضايا الجزئية التي تتمثل في كل منها واقعة بسيطة. وكل قضية جزئية تتكون من أسماء لها دلالتها على الموضوعات وعلى الترابط بينها. «لفهم جوهر القضية، فلنتصور الكتابة الهرغليفية التي تمثل بالصورة الوقائع التي تصنعها» (لوحة A2). يكون للمفوضة معنى حين تمثل وجود أو عدم وجود الوقائع.

فإذا قمنا بمزج المفوضات الجزئية فإن قيمة الحقيقة في المفوضة الجديدة تكون مكونة من قيم الحقيقة في المفوضات الجزئية التي انطلقت منها (نظرية قيم الحقيقة). تكون القضية صادقة إذا كانت الواقعة «الموجودة في المفوضة على سبيل التجربة» موجودة. مثل فَيْتَغْنَشْتَاين الترابطات الممكنة بلوحات أو جداول. (لوحة B). فالبعيدة تشكل بتحصيل الحاصل قضايا صادقة في كل الحالات والمتناقضة التي ليست في أية حالة. «فأنا لا أعرف على سبيل المثال شيئاً عن حالة الطقس التي تكون حين أعرف أنها تمطر أو لا تمطر». هذا هو مثل فَيْتَغْنَشْتَاين عن اللغو (تحصيل الحاصل). أما التناقض فيتوافق أنثَر مع القول: «إنها تمطر وإنها لا تمطر».

وهذا ما يكون كاذباً في كلتا الحالتين. أما مجال التعبير الحامل للمعنى فيقع بين هاتين الحالتين: إنها المفوضات العلمية حول الوقائع (حالات الأشياء) التجريبية. (والمنطق بحد ذاته يقوم على اللغو). وهكذا يتحدد ما لا يمكن التفكير به من الداخل عبر ما يفكر به.

خارج هذه الحدود نجد التصوف:

الأناء، الله، معنى العالم الخ... وهو يظهر نفسه، على سبيل المثال بالصيغة التي تقول: «إن حل مشكلة الحياة يقوم باختفاء هذه المشكلة». إلا أن حجج الرسالة تنطبق أكثر ما تنطبق على مجالات (أكثر أهمية في الواقع) مثل الأخلاق والدين والفن: «حتى لو وجدت كل الأسئلة العلمية الممكنة جواباً لها، فإن مسائل الحياة لا يمكن أن تمس... لذا يجب ألا نتكلم عنها، علينا أن نسكت عنها».

خلاًفاً للرأي السائد في حلقة فيينا ولرأي المناطق التجريبية المنقذين حولها، فإن مسيرة فَيْتَغْنَشْتَاين لا تقوم على نقد الماورائيات بل على نقد الأخلاق. ففي رسالة تعود إلى العام ١٩١٩ كتب فَيْتَغْنَشْتَاين:

«... إن معنى هذا الكتاب هو معنى أخلاقي... وبالفعل فقد تعمدت أن يتكون كتابي من قسمين: القسم الأول هو ما نجده حاضراً هنا، وكل ما لم أكتبه. وبالتحديد فإن هذا القسم الثاني هو الأكثر أهمية. فالأخلاق تتحدد بالفعل عبر كتابي انطلاقاً من الداخل».

يشغل لودفيغ فَيْتَغْنَشْتَاين (١٨٨٩-١٩٥١) مكانة مميزة في الفلسفة المعاصرة في القرن العشرين وذلك بفعل «تطويره لفلسفتين مختلفتين، بحيث يمكن اعتبار الثانية استكمالاً للأولى» (W. stegmüller).

نجد عرضاً للفلسفة الأولى في الكتاب الواحد - الكبير - الذي طبعه فَيْتَغْنَشْتَاين وهو على قيد الحياة وكتابه هذا هو «الرسالة المنطقية - الفلسفية» (١٩١٩): أما الفلسفة الثانية فنجدها في كتابه «أبحاث فلسفية» الذي صدر بعد وفاته (١٩٥٢). والواقع أن شمة قطيعة حدثت في حياة الفيلسوف (بين ١٩١٩ و ١٩٢٦) ما سمح لنا أن نميز بين مرحلتين مختلفتين. فإليه ينسب تبين لتيارين فلسفيين على جانب كبير من الأهمية. الفلسفة التحليلية الأنكلو ساكسونية وفلسفة اللغة (فلسفة اللغة العادية: Ordinary language philosophy).

تعتبر لغة فَيْتَغْنَشْتَاين لغة عادية خالية من التعبيرات التقنية السائدة، إلا أنه يستخدم بعض المفاهيم من مثل صورة، عالم، جوهر أخلاق وسواها بمعنى متميز.

يتطرق فَيْتَغْنَشْتَاين في كتابه، الرسالة، إلى الفلسفة من الخارج باعتباره مؤسساً لمذهب فلسفي (لا باعتباره رياضياً). فهو يقسمها إلى منطق وإلى تصوف معياداً بناء أجزائها بصيغ عديدة. تشكل القضايا الأساسية العدة المنطقية التي يتسلح بها الكتاب. والمفوضات الموضوعية تحت أعداد عشرية تشير غالب الأحيان إلى المفوضات السبع الأساسية وهي المهمة منها.

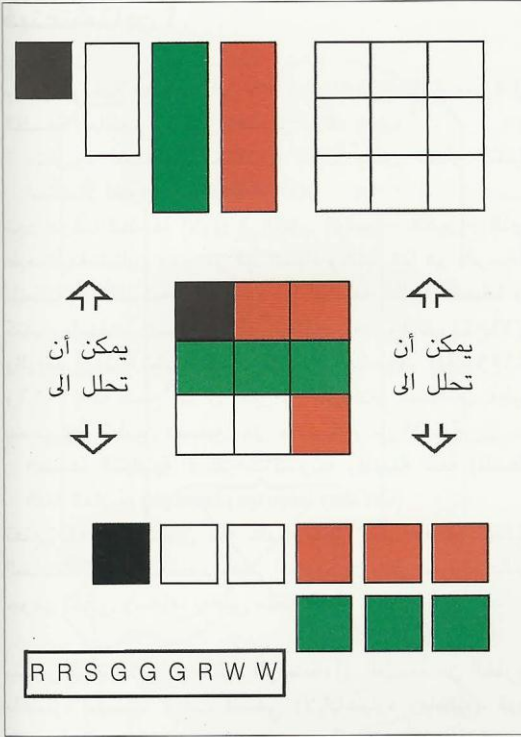
على سبيل المثال تقول المفوضة الأولى I: «العالم هو كل ما هو متحقق في الواقع» يلي ذلك المفوضات (الشارحة): «I.I العالم هو مجموع الوقائع لا الأشياء» و «II.I يتحدد العالم بالوقائع ومجموعها يعبر عن كل ما هو موجود في الواقع». الخ.

تستند الرسالة في جزء منها إلى التحليل اللغوي الذي قام به راسل (راجع ص: ٢٢١). إلا أن فَيْتَغْنَشْتَاين قد طور ذلك ليطلق نظريته الخاصة في التمثل:

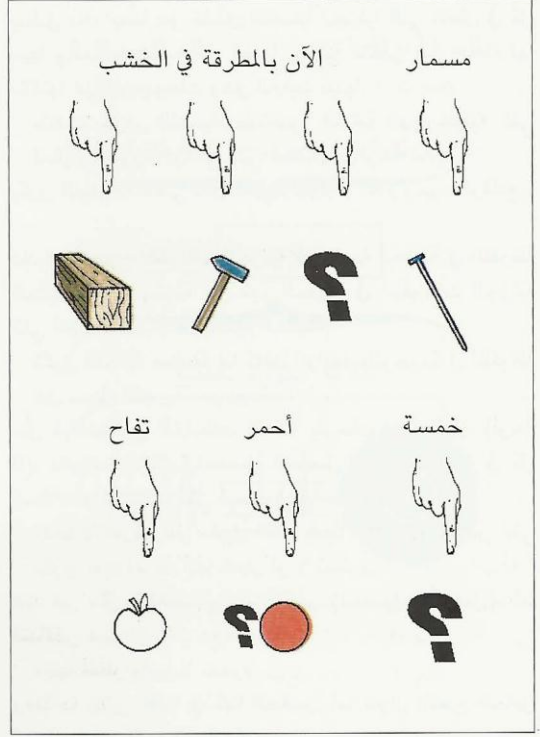
يتكون العالم من أشياء ومن «هيات». حالات الأشياء. تشكل الأشياء «جوهر» العالم وهي بصفتها أشياء بسيطة وثابتة ومستقلة عن حالات الأشياء. أما في حالة الأشياء (أو الوقائع) فالأشياء ترتبط فيما بينها عبر علاقات. بحيث تشكل هذه العلاقات العدة المنطقية للعالم وهي تحدد بذلك أيضاً نقطة الالتقاء بين اللغة والعالم.

«فأسطواناته الفونوغراف والفكرة الموسيقية والنوتة والموجات الصوتية، جميعها تقوم الواحد منها بالنسبة إلى الأخرى ضمن هذه العلاقة الداخلية من التمثل التي نجدها بين اللغة والعالم. إن البنية المنطقية هي المشتركة فيها جميعاً».

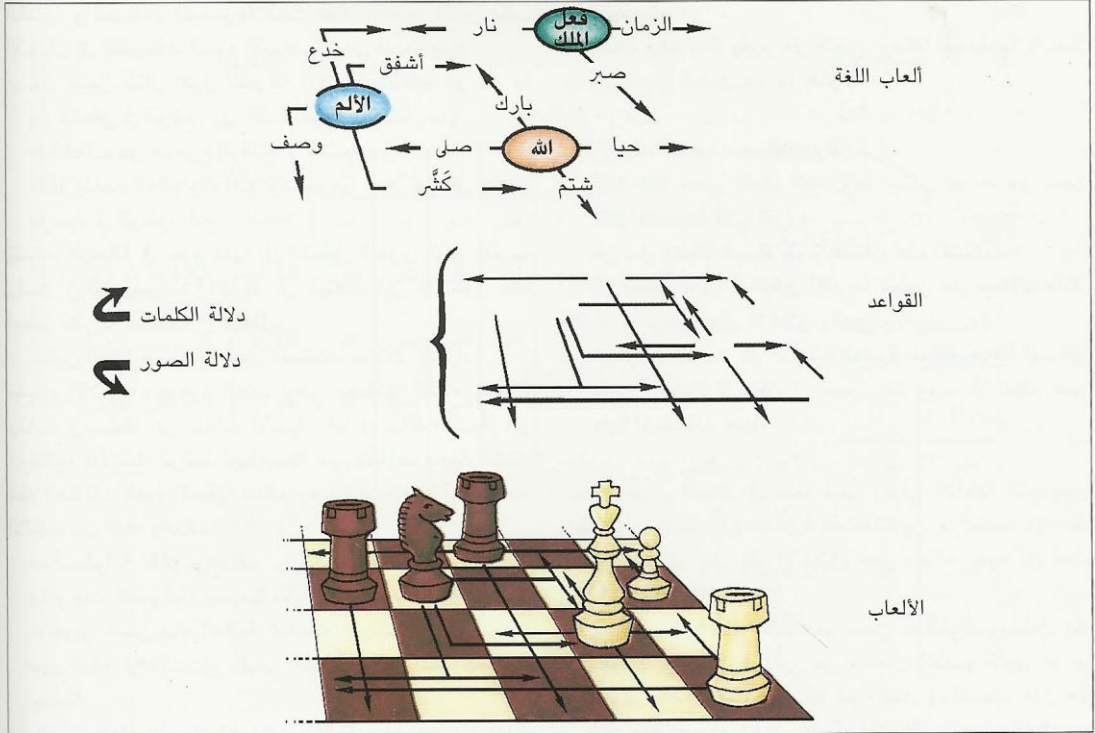
إن الشكل العام الذي استخدمه فَيْتَغْنَشْتَاين لشرح العلاقة بين الوقائع هو «a R b»، وهذا يعني أن «a» على علاقة مع «b».



B نقد التحليل



A نقد نظرية الدلالة التقليدية



C دلالة الكلمة هي استخدامها في لعبة اللغة

أن تترجم من لغة إلى أخرى - أن تطلب وأن تشكر وأن تُقسِم وأن تحيي وأن تصلي».

وكما للصور في لعبة الشطرنج دورها، كذلك في اللغة تتحدد الكلمات بالقواعد.

والسؤال «ما هي الكلمة في حقيقة الأمر؟» إن ذلك يشبه السؤال المتعلق بحجر من الشطرنج. حتى نجيب عن السؤالين معاً فإننا نفترض نسقاً اصطلاحياً من القواعد. كذلك لا يمكن أن تكون هذه القواعد قواعد خاصة بالنحو: فمن الاستحالة بمكان أن لا تكون القاعدة متبعة إلا مرة واحدة.

إن التعابير عن سيرورات داخلية فردية (عن الآلام مثلاً) ليست إطلاقاً أسماء «أغراض» «لأغراض» داخلية. فليس لها من إحالة إلا في إطار المتظاهرات غير اللغوية ومع سلوك المتكلم ومع المحيط أيضاً.

لشرح ذلك استعان فَيْتَغْنِشْتَايْن بصورة اللعب المقفلة. طالما أننا لم نتوصل إلى المضمون، فإنه غير ذي بال. وبما أنه لا يمكن للإحساس الخاص أن يكون جزءاً من لعبة اللغة، فإنه لا دلالة لما يصفه. تتعامل اللغة بشكل موسع مع المتشابهات والمحاكاة ومع الأمور **المقاربة**.

لنأخذ على سبيل المثال مختلف المقاربات بين ما نستطيع جمعه مع الكلمة الواحدة «لعب». أما ألعاب اللغة بحد ذاتها فلا تظهر فيما بينها إلا أنماطاً من المحاكاة كما أن التساؤل عن ماهية اللغة ينحل في توصيف القرابة مع ألعاب اللغة.

اندفع فَيْتَغْنِشْتَايْن في الكتابات الأخرى التي طبعت بعد وفاته مثل «الكتاب الأسمر والكتاب الأزرق»، وكما في كتابه «حول اليقين» إلى البحث في المتغيرات المرتبطة بأطروحاته التي تؤكد على اعتبار الفلسفة علماً يعالج «مسألة المرض». **فالفلسفة** برأيه: «معركة ضد فتنة عقلنا واللغة هي الوسيلة في هذه المعركة» أما هدفه «فهو أن يظهر للذباية المخرج التي يساعدها على الخروج من زجاجة علقت بها».

وفي هذه المؤلفات يصف النتيجة باعتبارها «اكتشافاً لبعض اللا - معنى المحض». حيث «لا ينتاب العقل في دورانه حول حدود اللغة إلا الأورام».

يقاس العالم باللغة، أما حدوده فهي ما يمكن صياغته منطقياً، وما لا يمكن قوله، السر «يمكن أن يشار إليه فقط». وهنا أيضاً لا يمكن أن نقس الفلسفة مع أي مذهب، بل هي نشاط وفاعلية. إن فعل الإظهار لا يتحقق إلا وسط الحياة.

أما إحدى خصوصيات فلسفة فَيْتَغْنِشْتَايْن فهي أخذه بالأداتية الكاملة. وهي لا فعل لها سوى المساعدة في إيضاح موقف كل واحد، ولا يمكن أن تصبح أبداً غاية في ذاتها. ثمة صورة تعبر عن هذه الوظيفة.

إننا نستخدم السلم لنصعد؛ أما الذي وصل إلى الأعلى فلم يعد له به من حاجة.

بعد العام ١٩٤٥ ارتأى فَيْتَغْنِشْتَايْن أن يكشف عما تضمنت الرسالة من «أخطاء كبيرة» ما دفع به إلى رفض أطروحاته السابقة مع اعترافه بنقص التدبير. «فالأبحاث الفلسفية» تقرأ بشكل أسهل مما تقرأ به «الرسالة» لكنها تسيء التوجيه بسبب طريقة طرح التساؤلات فيها وهي على العموم أكثر سذاجة. من مثل

«ولكن هل نعتبر مفهومًا مهترًا مجرد مفهوم فقط؟ وهل تعتبر الصورة المهترزة صورة للشخص؟».

تقترح «الأبحاث الفلسفية» تقديم نظرية مرنة حول اللغة نجد قيمتها في التعبير التالي:

«إن غيمة كاملة من الفلسفة تتكثف في نقطة صغيرة من نظرية اللغة».

يتضمن **نقد** فَيْتَغْنِشْتَايْن من ضمن أمور أخرى نظرية صورة اللغة. فالكلمة لا تفهم دائماً باعتبارها تمثيلاً للموضوع.

لتصور لعبة يعطي فيها أحدهم الأمر للثاني كي يناوله بلاطة أو دعامة. إن الارتباط بين كلمة بلاطة بالبلاطة بالذات يمكن أن يقوم بالإشارة إليها بالإصبع. أما بالنسبة إلى كلمات أخرى («الآن» أو «خمس») فإن الحالة هذه لا تنطبق عليها.

لتفادي هذه الصعوبة يعتمد فَيْتَغْنِشْتَايْن إلى البرهنة على أن دلالة الكلمة لا تقوم على إحالتها العينية، بل على **استخدامها** في اللغة.

كذلك لا يمكن الاحتفاظ بالمنطق الذري. فالتحليل لا يصل إلى القضايا الجزئية النهائية:

إن التحليل الأخير سيكون مرتكزاً على الساعد المكون لها على الفرشاة وتحليل الفرشاة على سبيل المثال إلى الذرات والجزيئات الخ.

إن وجهة النظر التي بواسطتها يجري التحليل ليست وجهة متواطئة على الإطلاق.

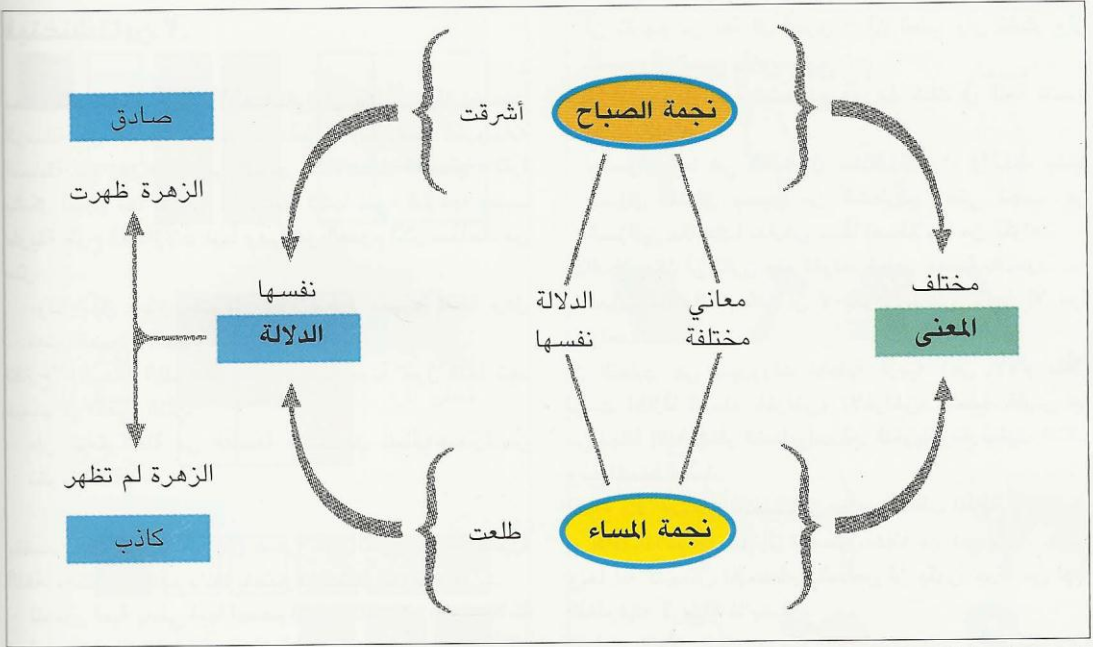
إن رقعة الشطرنج على سبيل المثال يمكن أن تقسم إلى ٣٢ خانة بيضاء وما يوازئها من خانات سود، أو إلى أبيض وأسود محاط بسياج.

أن مثال الصحة وما يوازيه من إلزام في اللغة سيكونان حينئذ خاضعين للنسبية:

«حين أقول لأحدهم «انتظرني تقريباً هناك!» - فهل يمكن لمثل هذا الإعلان أن يؤدي وظيفته بشكل صحيح؟ وألا يمكن لأي قول آخر يجيد عن هدفه أيضاً؟».

أما الآن فإن فَيْتَغْنِشْتَايْن سيفسر اللغة على ضوء **لعبة اللغة**:

إن التعبير «لعبة اللغة» يجب أن يشدد هنا على أن الكلام هو جزء من النشاط (أو الفاعلية) أو أنه شكل من أشكال الحياة. حاول أن تستعرض كثرة وتنوع ألعاب اللغة: أن تصف غرضاً انطلاقاً من مظهره أو من قياسات - أن تبني غرضاً تبعاً لوصف (لرسم) -، أن تنتبه لسيرورة ما -..



A حول مسألة المعنى والدلالة



B أنماط الجمل بحسب كارناب

الفلسفة التحليلية ١ / فريجي: حلقة فيينا.

تتميز الفلسفة التحليلية بإجابتها عن أسئلة (أو بردها) من خلال إيضاحها للغة التي صيغت فيها هذه الأسئلة. من أجل ذلك يصار إلى تحليل العبارات المركبة وردها إلى عناصر أكثر سهولة وأكثر تأسيسًا. كما يصار إلى فحص دلالات المفاهيم والقضايا هذا إلى جانب تفحص مضمون النص الذي استخدمت فيه. يهدف التحليل إلى البحث عن أسس البرهان وعن تحديد شكل صلاحيته.

تدبر فلسفة اللغة مجال الفلسفة التحليلية؛ أما أهميتها بالنسبة إلى العلوم الأخرى (الأخلاق، فلسفة الدين والأنطولوجيا) فنقوم على تقويم العبارات والمقولات المستخدمة وعلى تحاشي سوء الفهم النابع من اللغة.

إن تطبيق الفلسفة التحليلية على الأخلاق، على سبيل المثال وهذا ما يسمى ما بعد الأخلاق (Metaethik)، لا يوصلنا إلى تطوير مضامين جديدة، بل إلى طرح السؤال حول وظيفة ومدى توسع الفرائض الأخلاقية.

لا يهدف التحليل أساسًا إلى جعل النظرية أكثر انتظامًا، أو لإبراز النظرية في كليتها، بل هو خلافًا لذلك أداة تتيح تحرير العقيدة الفلسفية من الغموض الذي تسببه اللغة. ومع جيلبرت رايل (Gilbert Ryle) نقول:

«يجب... على الاعتبارات الفلسفية... ألا تزيد من معارفنا، بل عليها أن تصحح الجغرافية المنطقية لهذه المعرفة».

يعتبر غوتلوب فريجي (١٨٤٨-١٩٢٥) أحد آباء المنطق الحديث وأحد آباء تحليل اللغة. لقد طور نظرية تنسب إلى كل عبارة وإلى كل صيغة أو جملة شيئين اثنين: **المعنى والإحالة أو الدلالة**.

«سكوت» و«مؤلف فافرلي» لهما الإحالة عينها: شخص «فالتر سكوت». إلا أن لهما معنى مختلفًا. صحيح أن لقولنا «ملك فرنسا الحاضر» باعتبارها تعبيرًا، **معنى** ما، إلا أنه لا إحالة له.

ومن ليبنتز استعار فريجي مبدأ «الاستبدال».

«تعتبر الأشياء متماهية حين تستطيع استبدال أحدها بالآخر. دون أن يتغير شيء في الحقيقة (Salva Veritate)». فإذا عمدنا مثلاً إلى استبدال مكون أساسي لتعبير ما بآخر على أن يكون له الإحالة عينها، فإن المعنى يتغير، لكن الإحالة تظل كما هي.

إن إحالة الجملة هي إذًا قيمة صدقيتها (أي صحيحة أو خاطئة). أما معنى الجملة فهو الفكرة التي تعبر عنها. تختلف الأفكار حين يعتبر أحدهم بعضها صحيحًا والبعض الآخر خطأ.

وبحسب مثال فريجي: أن لنجمة الصباح معنى يختلف عن المعنى الذي يُعطى لنجمة المساء. علمًا أن لهما الإحالة عينها (كوكب الزهرة). كذلك تعبر العبارتان «طلعت نجمة الصباح» أو «طلعت نجمة المساء» عن أفكار مختلفة (خاصة

بالنسبة إلى شخص يجهل أن المعنى بذلك هو كوكب الزهرة: إن إحالتهما متماهية، فإذا كانت الأولى صادقة تكون الثانية أيضًا صادقة. وإذا كانت إحادهما كاذبة تكون الثانية كاذبة أيضًا.

أما **الوضعية الجديدة** ويطلق عليها أيضًا اسم «التجريبية المنطقية» فهي مذهب أطلقه ما يعرف بحلقة فيينا. ومن ممثلي هذا التيار نشير إلى كل من م. شليك. ور. كارناب وج. برغمان. وه. فيغل. وك. غوديل. وه. هان وأ. نويراث. وف. فيسمان.

أما أ.ج. آير. A. J. Ayer (١٩١٠-١٩٨٩) في كتابه «اللغة، حقيقة وتحليل» (١٩٣٦) فقد شارك حلقة فيينا في فهمها للفلسفة كتحليل للغة وفي رفض الماورائيات.

ثم إن الفلسفة لا تدخل في تضارب مع العلم، بل هي ترتبط به. يعتبر العديد من أعضاء حلقة فيينا وقبل أي شيء آخر من كبار الرياضيين والفيزيائيين. ويعتبر انشغالهم الأهم التأسيس للمنطق وللغة العلم. ثم إن المجالات التي يمكن القطع فيها فهي المنطق والرياضيات والعلوم الفيزيائية.

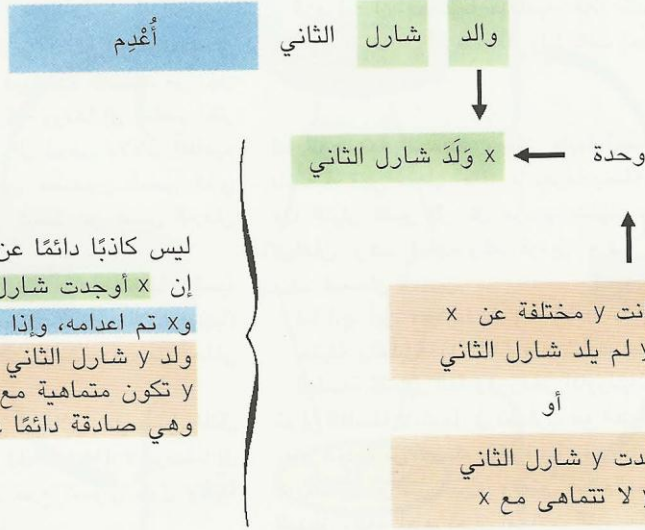
حين لا يمكن **التحقق** من ملفوظة ما، أو حين لا تمثل لغوًا معنيًا، فإنها تكون بالنسبة إلى المعرفة ملفوظة لا معنى لها. أما الأطروحة الأهم فهي المبدأ الذي تم إدخاله مؤخرًا والقائم على ما يعرف «بالتحقق». إن للملفوظات معنى إذا ما كان بالإمكان التحقق تجريبيًا من مضمونها، أو إذا أشرنا إلى كيفية التحقق منها.. في هذا الإطار كتب كارناب:

«إن دلالة الملفوظة... تتماهى مع الطريقة التي نحدد بها حقيقتها أو خطأها: لا يكون للملفوظة أي معنى إلا إذا كان مثل هذا التحديد ممكنًا».

إن الإلحاح على النزعة العلمية واعتماد اللغة كجزء من الحساب قد أدّى إلى رفض الماورائيات.

حاول **رودولف كارناب** (١٨٩١-١٩٧٠) أن يستبدل الفلسفة بعلم المنطق مبتدئًا بالنحو (نحو اللغة المنطقي، ١٩٣٤). يمكن استخدام هذا النحو لتشكيل لغات مثالية، أي لغات شكلية ودقيقة. ومن أجل الاعتراف بعبارات وهمية ميز كارناب بين طريقة كلامية شكلية وأخرى مضمونية، وكلاهما مشروع. أما الملفوظات الفلسفية فتصنف في مجال وسيط بين الطريقتين: فهي ملفوظات ترتبط ظاهريًا بموضوعات - وهذا ما يشير إلى شكلها - أما في الحقيقة فهي لا تحيل إلا إلى كلمات. (لوحة B). على سبيل المثال، «الخمسة ليست شيئًا» يمكن أن تبدو ملفوظة تعالج موضوعًا، علمًا أنها لا تفعل أكثر من الارتباط بالكلمة «خمس».

إن استخدام العديد من التعابير الفلسفية هو استخدام لا معنى له، تمامًا كاستخدامنا لكلمة Babig. فإذا توجب أن يكون للكلمة «a» وللعبارة الأساسية «(a)» دلالة معينة، فإنه لا بد من إبراز علامات «تجريبية» لـ «a» معروفة ولا بد من إثبات شروط الحقيقة لـ «(a)» (أي للجملة التي ترد فيها «a»).



A تحليل جملة/قضية

الشكل الذي جرى تحليله

« x جبل ولها صفة من ذهب»
هي كاذبة في ما يتعلق بـ x



«جبل الذهب غير موجود»

(a) أشياء غير موجودة

«سكوت مؤلف فافرلي»
ويصدق دائمًا على y
أن تكون y متماهية مع سكوت.
خاصة إذا كان سكوت قد كتب فافرلي»

سكوت = مؤلف فافرلي

سكوت = سكوت

(b) لغو عن طريق الاستبدال

«ملك فرنسا الحالي

هو أصلع»

كل الأشياء دون صلعة

لكل الأشياء صلعة

ولا ملك لفرنسا

ولا ملك لفرنسا

له صلعة

تناقض

ليس له صلعة

(c) تناقض

«غير صحيح أن يكون هناك كيان يكون الآن ملكًا لفرنسا وهو أيضًا أصلع»

استخدامها غالباً ما يوقعنا في الخطأ ويوصلنا إلى مفارقات كما في الجملة التالية على سبيل المثال:

«ملك فرنسا الحالي هو أصلع».

«فلو استعرضنا كل الأشياء التي تكون صلعاء، ثم كل الأشياء غير الصلعاء، فإننا لا نجد ملك فرنسا الحالي من ضمنها». أي هل له صلعة أو ليس له صلعة، وهذا ما يسيء إلى مبدأ عدم التناقض.

يُميز راسل بين حالات ثلاث من الترسيم:

١- عبارة هي توصيف، دون أن تصف شيئاً معيناً: «ملك فرنسا الحالي».

٢- تعبير يصف موضوعاً معيناً: «ملكة بريطانيا الحالية».

٣- جملة ترسم بشكل غير محدد: «رجل» إشارة إلى رجل غير محدد.

في الحالة الأولى يمكننا أن نحلل العبارة بحيث يمكننا أن نؤكد الترابط بين قضيتين: على الأقل، إن وحدة ما لها «إما الصفة كذا أو الصفة كذا». وعلى الأكثر، إن وحدة ما لها «إما الصفة كذا أو الصفة كذا». بعبارة أخرى أن ثمة وحدة مُعَيَّنة ووحدة فقط لها صفة. وبالتالي فإن عبارتنا «ملك فرنسا الحالي موجود» يمكن أن تحلل، كما لو أن ثمة وحدة واحدة فقط موجودة. هي ملك فرنسا. وهذه جملة كاذبة. وينسحب ذلك على ما يرتبط بها و«هو أصلع»، ذلك أن الجزء الأول من الجملة هو كاذب.

أطلق أ. ماينونغ A. Meinong (١٨٥٣-١٩٢٠) على أشياء مثل المربع المستدير أو جبل الذهب اسم «موضوعات غير موجودة». فمتى نتكلم من نفي «قوامها» لا بد من اعتبارها بمثابة موضوعات. وبحسب التحليل فهي ليست ضرورية حتى لتكون فاعلاً في الجملة. وفي الشكل الذي يصر إلى تحليله لا نجد وجوداً له:

«لا وجود لكيان يكون في الوقت نفسه جبلاً ومن ذهب».

يظهر اللغو بحسب مبدأ فريجي في الاستبدال حين يصحب بالإمكان استبدال عبارات لها الإحالة عينها. (ص ٢١٩).

فحين نقول: «سكوت هو مؤلف فافرلي» فذلك يعني «إن كاتب فافرلي» يحيل إلى «سكوت» (الذي كتبها) وأخيراً [فإن] «سكوت هو سكوت».

ففي الصياغة التي تلي نعبّر عن التماهي في الشكل الذي تم تحليله دون أن ننع في اللغو.

على سبيل المثال يوصلنا التحليل إلى أن «سكوت هو الذي ألف فافرلي وهذا يصدق دائماً على y إن y هو الذي يتماهى مع سكوت، إذا كان y هو الذي كتب فافرلي.

بشكل عام وفيما خص شكل الجملة $C(x)$ التي تحوي باستمرار توصيفاً أو ترسيماً فإن موقع x يكون:

C (كل شيء) تعني: $C(x)$ دائماً صادقة.

C (لا شيء) تعني: « $C(x)$ كاذبة» هي دائماً صادقة.

C (بعض الشيء) تعني: من الخطأ أن تكون $C(x)$ كاذبة وهي دائماً صادقة.

قدم برترند راسل (١٨٧٢-١٩٧٠) في أعماله التي تطرقت إلى جميع فروع الفلسفة تقريباً، إسهامات على جانب من الأهمية، خاصة في مجالات المنطق وفي تحليل اللغة التي أطلق عليها اسم التحليل الشكلي. كما أسهم أيضاً بدراسة العالم انطلاقاً من وجهة نظر محض منطقية.

لقد افترق بنظرة كونية مجردة يتم التعامل فيها مع آخر بُنى اللغة والعالم.

حاول راسل في كتابه «مبادئ المنطق»، الذي وضعه بين ١٩١٠ و١٩١٣ بمشاركة الفرد نورث وايتهد (راجع ص ٢٢٧)، أن يؤسس الرياضيات على المفاهيم والقضايا المنطقية.

تؤكد - فلسفة راسل المنطقية الذرية على:

تطابق القضية مع العالم.

تشير الوظيفة القضية إلى تشكل عناصر القضية. تظهر هذه الوظيفة (وتكتب على سبيل المثال $C(x)$)، حين ندخل متغيرات باعتبارها من مكونات القضية. (على سبيل المثال x هو مؤلف فافرلي):

«إن الدلالة القضية هي بكل بساطة عبارة ما... تحوي عدة مكونات لامحدودة وتتحول إلى قضية بمجرد أن نحدد المكونات اللامحدودة».

دافع راسل عن توافق عالم القضايا مع عالم الوقائع. إن دلالة اسم العلم هي الموضوع الذي تسميه.

إن القضية الذرية (atomic proposition) هي قضية متماثلة شكلاً مع الواقعة الذرية (atomic fact).

تشير هذه القضايا البسيطة جداً إلى ما إذا كان للشيء المحدد من خاصية محددة أو إلى ما إذا كان يقوم ضمن علاقة محددة، على سبيل المثال:

«هذا الشيء أبيض» أو «هذا الشيء هو تحت شيء آخر». ترتبط القضية بالواقعة إما باعتبارها «صحيحة» أو «خاطئة».

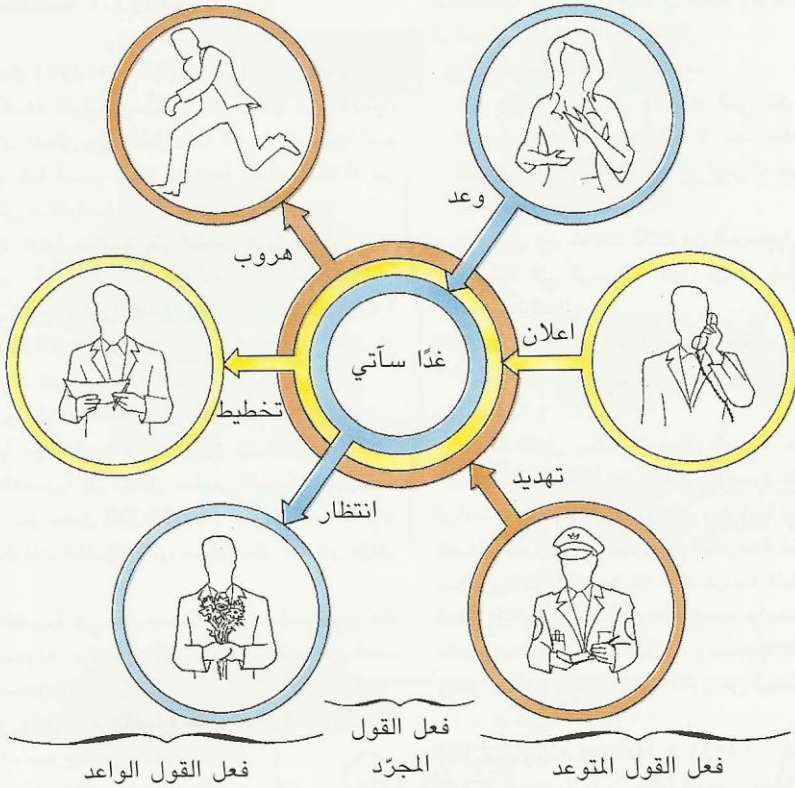
أما الجملة الجزئية فتمتاز باحتوائها على جمل أخرى باعتبارها من مكوناتها. أما صحتها أو خطأها فيقاس بصحة أو خطأ القضايا الجزئية التي تكونها.

إن هدف التحليل هو إيضاح القضايا منطقياً بحيث لا تضم إلا عناصر نعرفها بالتجربة المباشرة (الانطباعات الحسية والترابطات المنطقية على سبيل المثال). إن أحداً لا يستطيع أن يسمي ما لا يعرفه أبداً بالتجربة المباشرة.

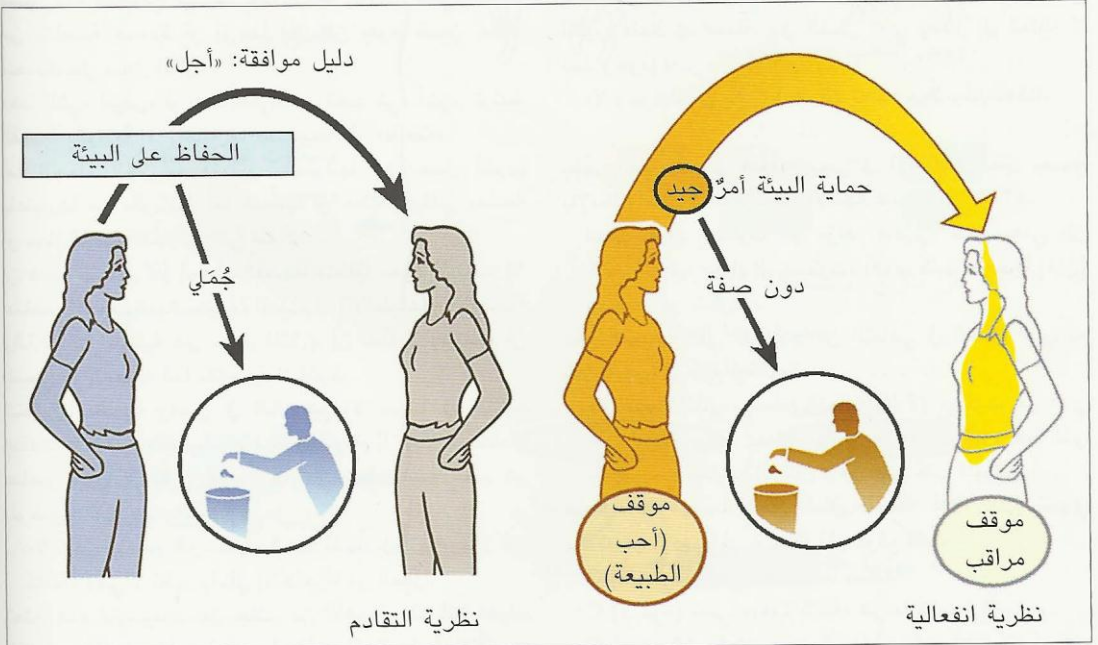
تحاول نظرية راسل في **الترسيم** (لا سيما في كتابه On denoting) أن تقدم أساساً منطقياً ولغوياً أكيداً لاستخدام عناصر جمل لا تكون أسماء علم. إن تعيين اسم العلم هو الموضوع الذي يسميه.

«لا تعيين للتعبير الترسيمية» في حد ذاتها، بل إنها «رموز غير كاملة» وهي لا تظهر بالتالي إلا كأجزاء من الجمل.

تعتبر هذه الترسيمات على جانب من الأهمية، ذلك أننا نعرف الكثير من الموضوعات، ليس بطريقة مباشرة، بل انطلاقاً من الوصف فقط على سبيل المثال «مركز الثقل في الشمس». ثم إن



A نظريات فعل القول عند أوستن



B ما بعد الأخلاق

الفلسفة التحليلية ٣/ نظرية الأفعال الكلامية؛ ما وراء الأخلاق.

تتبع فلسفة اللغة العادية (عن الإنكليزية ordinary = اليومية) أطروحات فيتنغشتاين في مرحلته الثانية (راجع ص ٢١٧):

لا تسأل عن الدلالة، بل أنظر إلى وجهة الاستعمال.
لقد تم تجاوز البحث عن دلالة محددة - معايير نهائية ودقة نحوية لمصلحة النص والتشابه وقراءة الكلمات والتعابير، ولمصلحة الاستخدام الفعلي والعمل للغة.
والفلسفة بعد ذلك هي بحث في تنوع المفوضات اللغوية، وليست مجموعة من الجمل (القضايا).

لقد تحول كل من سوزان ستينينج، بيتر سترافسون وجون لنغشواو أوستن كما تحول آخرون عن الوضعية. وأصبحت دراسة اللغة السائرة في علاقاتها بالعالم الطبيعي مهمة أساسية. وتحول الاهتمام من التحديد إلى الوصف، من التحليل إلى الإيضاح، من الاختصار إلى الشرح، من الصرامة النحوية إلى الاستخدام المشروع للغة. وبالتالي فقد تم التخلي عن وجهة النظر التي تعتبر اللغة انعكاساً أو بنية مماثلة للعالم، حيث الدلالة كانت ممثلة بموضوعات وحداته الأساسية، وحيث الاستخدام الوحيد يقوم على تقدير الأحداث. فاللغة هي أكثر من مرآة تعكس العالم.

إن فلسفة اللغة السائرة تعتبر اللغة على جانب من المرونة في لعبتها المتبادلة مع المحيط وهي خلاقة في استخداماتها.
إن الحالة، وهي النقطة المركزية في التحليل، لم تعد أبداً العلاقة بين الكلمات والعالم، بل هي تفسر باعتبارها مجمل القواعد والاصطلاحات والاستخدامات وسائر طرق استعمال الكلمة، إذا بمثابة دلالة. لقد تلاشى القول بخلق لغات مثالية باعتبار ذلك هدفاً للفلسفة، ومعه تلاشى القول بضرورة التحليل.

تناول ج. ل. أوستن (١٩١١-١٩٦٠) في نظريته عن **الأفعال الكلامية** مختلف وظائف اللغة. فاللغة يمكن ألا يكون لها فقط وظيفة وضعية أو تقديرية، بل وظيفة أدائية أيضاً:

فمع كلمات محددة يصار أيضاً إلى تحقيق سلوك ما. على سبيل المثال الـ «نعم» التي يقولها الزوجان أثناء عقد الزواج.

يميز أوستن بين فعل القول المجرد وبين فعل القول الواعد الذي يقوم على الفعالية المرتبطة بالقول الملفوظ: مثل الأفعال: هدد، أعلن، شكر إلخ. وإلى هذه يضاف فعل القول المتوعد (لوحة A). وحتى تكون أفعال الكلام هذه فاعلة، فلا بد من سلسلة من الشروط. حيث علينا أن ندرك العبارة في إطار من اصطلاحات معينة.

فالأوامر المرتبطة بجمل شرطية، على سبيل المثال، لا فعل لها. وعدا ذلك فإنه لا بد من اتمام صحيح وكامل:
فالرهان في السباقات لا يعتبر قائماً إلا إذا تم إبرام رهان معاكس آخر. ثم حين لا يكون الحصان قد اجتاز خط

الوصول بعد.

وهكذا يشمل تحليل اللغة أيضاً مجالات يصار إلى التعبير عبرها عن تحديد تقييمات وممارسات. مثل هذه العبارات المعيارية نجدها في **الأخلاق وفي الدين**.

قام **جورج إدوارد مور** (١٨٧٣-١٩٥٨) بتطوير التحليل عبر حوار نقدي مع الفلسفة المثالية التي يعتبر برادلي أبرز ممثليها الإنكليز. معارضاً إياها بالآراء التي لا يرقى إليها شك، آراء الرأي العام (Common Sense).

إذا كان أساساً، فإن باستطاعة التحليل أن يوضح الفرضيات الأولية غير المعلنة والعبثيات المنطقية الكامنة في النظريات الفلسفية.

حاول مور في كتابه «Principia Ethica» أن يوضح استخدام مفهوم «الجيد». ووصف هيوم في عصره الانتقال من ملفوظات الوجود إلى ملفوظات الواجب بالسطط. وصل مور انطلاقاً من المنظور التحليلي إلى استنتاج يقول بعدم قابلية [المفهوم] «جيد» للتحليل. فهو يمثل صفة بسيطة لا يمكن تحليلها، وهي صفة يمكن إدراكها بأفعال خاصة بالوعي. وكل محاولة تحاول أن تحدد [المفهوم] «جيد» عبر محاولة استدعاء صفات أخرى هي محاولة ستوصل حتماً إلى حكم طبيعي خاطئ.

أما **ج. آير** (١٩١٠-١٩٨٩) فقد استنتج من كون الملفوظات الأخلاقية وما هي من طبيعتها هي ملفوظات تجريبية لا يمكن التحقق منها، فالفاهيم الأساسية في الأخلاق هي مفاهيم غير خاضعة للتحليل لأن

«ليست شبه - مفاهيم. ذلك أن وجودها لا يضيف شيئاً إلى محتواها الفعلي».

ينطبق الأمر ذاته على الأقوال في الدين وفي اللاهوت.

تعتبر النظرية **الشعورية** (ممثلة بشكل أساسي بستفسون C. Stevenson) أن كلمات مثل «جيد» لا تسمى إطلاقاً أية صفة. ولا يمكن تأويل الأقوال الدينية والأخلاقية إلا باعتبارها تعابير عن المشاعر وعن المواقف.

«تعتبر هذه الأقوال عن وجهة نظر المتحدث وهي تنزع لإحداث وجهة نظر مماثلة لدى السامع» (M. J. Charlesworth).

وبالتالي يمكننا قراءة جملة من هذا النمط: خلق الله العالم، كما لو كانت بالتالي تشبه.

«وجهة نظر إيجابية تجاه الكون».

حاول R.M. Hare من جانبه أن يقيم نوعاً من المنطق الخاص بالأوامر. من هنا كان تحليله للأوامر إلى ما يشير إلى شيء (Phrastikon) أي إلى ما يشكل أساس الفعل الكامن فيها، وإلى علامات توافقية (Neustikon). وهذا ما يسهل اعتبار الملفوظات الأخلاقية بمثابة «أمر مكتوبة» تقوم على أسس علينا أن نستخدمها في كل الحالات الخاصة المشابهة (مبدأ العالمية).



المسألة في سياق «ميتافيزيقا وصفية» عرضها في كتابه «individuals» (١٩٥٩). على أن تعتبر هذه معارضة لما يعرف بالميتافيزيقا «التعديلية».

«وهي تكتفي بوصف البنى الفعلية لعمليات تفكرنا حول العالم».

فإلى الأشياء التي نحدد ماهيتها بالكلام، ينتمي أيضاً الأشخاص. فنحن ننسب اليهم لا محمولات مادية وحسب (١٨٠٠م على سبيل المثال) بل محمولات لا يمكن أن تلحق إلا بأشخاص (على سبيل المثال، ضحك، أحس بالألم). يقوم خطأ النظريات الثنائية على استخدامها لمطمين من «الأناء». أما سترافسون وخلافاً لذلك فقد اعتبر «الشخص» بمثابة المقولة الأولية، أي

«بمثابة نمط كيان بحيث يمكننا أن ننسب إليه لا حالات وعي وحسب بل الصفات الفيزيائية أيضاً».

أما حجته: إننا لا نستطيع استخدام المحمولات المتطابقة إلا حين نطبقها على أنفسنا وعلى الآخرين، وبذلك نبرهن وبالطريقة نفسها على الملاحظات وعلى الأحاسيس.

أما **فيلار فان أرمان كوين** (١٩٠٨-٢٠٠٠) فقد انتقد النظريات التقليدية المتعلقة بالإحالة التي تشترك فيما بينها بقبولها «لأسطورة المتحف».

فهو تتمثل الإحالة بشكل لافتة عقلت على الأشياء المعروضة في صالة عرض - دون أن يساورها أي قلق في أن تعرف ما إذا كنا نؤكد على موضوعات العرض، هل يتعلق الأمر بالأفكار الأفلاطونية، أو على الموضوعات بحد ذاتها أو على الأفكار (الصور) الماثلة في الوعي.

يقوم البرنامج الطبيعي عند كوين على انتقاد هذه النظريات حول حقيقة تحصيل اللغة:

«إن سيرورة التعلم هي بمثابة استقرار ضمني عند الذات مقابل الاستخدام اللغوي عند المجتمع».

إننا نكتسب اللغة عبر ربط التعابير ببعض المؤثرات التجريبية (الدلالة بواسطة المؤثر) والتي يصار إلى تأكيدها (وتالياً تثبيتها) أو عدم تأكيدها (وتالياً نفيها).

«إن دلالة قضية ما بواسطة المؤثر بالنسبة إلى شخص معين إنما تتضمن الاستعداد إما لقبول القضية أو إلى رفضها على أن يعتبر ذلك ارتكاساً لإثارة حاضرة».

فإذا صرخ أحدهم لدى رؤيته لأرنب مستخدماً لغة لا نفهمها (كان يقول كافاغاي (gavagei)، فإننا لن نعرف ما إذا كان يشير للأرنب أو لأجزاء من الأرنب أو لكل شيء ما عدا الأرنب. قد يمكن للغة أخرى أن تتعامل مع نظام تصنيف آخر مختلف (مبدأ كوين في عدم دقة الترجمة). وبشكل عام: أن نتحدث عن موضوعات أو عن صفات فإن ذلك لا معنى له إلا في إطار

«أنطولوجيا خاصة مكتسبة ولا يمكن تالياً سبرها أو فهمها» (مبدأ كوين في النسبية الأنطولوجية).

الفلسفة التحليلية ٤ / أنطولوجيا.

أشار **جبلبرت رايلي** (١٩٠٠-١٩٧٦) في كتابه «التعابير النسقية الخادعة ١٩٣١-١٩٣٢» إلى الخلط المستمر بين القضايا النحوية الصحيحة والأشكال المنطقية،

على سبيل المثال في القضية التالية: «الأبقار آكلة اللحوم غير موجودة»، «الأبقار آكلة اللحوم» لا تعني وجود شيء و«غير موجودة» ليست محمولاً.

إذاً، يجب أن يكون الشكل النحوي لهذه القضية كما يلي: «لا شيء يكون في وقت واحد بقرة وأكلًا للحوم».

فلهذا السبب، إذا كان الشكل النحوي غير متطابق مع ما تصف القضايا، فإن جميع القضايا من هذا النمط يقال عنها قضايا خادعة.

ركز رايلي بحثه على هذا النوع من **الخلط في المقولات**، حيث توضح المفاهيم تبعاً لنمط منطقي لا تنتمي إليه (على سبيل المثال: «إنها تأتي [بدافع] الحب ومن هامبورغ». أما القضايا التي تعتبر مناسبة فهي

«القضايا التي نستطيع بواسطتها أن نجيب عن السؤال نفسه والتي تنتمي إلى المقولة نفسها».

وحدها التعابير التي هي من هذا النمط يمكن أن تكون متكافئة في القضايا.

كذلك قام رايلي بتطبيق نمط التحليل هذا على المذاهب التقليدية المتعلقة بالعقل والجسم. وكتاب «مفهوم العقل» (١٩٤٩) هو نموذج ما يعرف بـ **فلسفة العقل** (Philosophy of Mind). إن على اعتباراته

«أن لا تزيد من معارفنا بخصوص موضوع العقل أو النفس بل عليها أن تصحح الجغرافية المنطقية لهذه المعرفة».

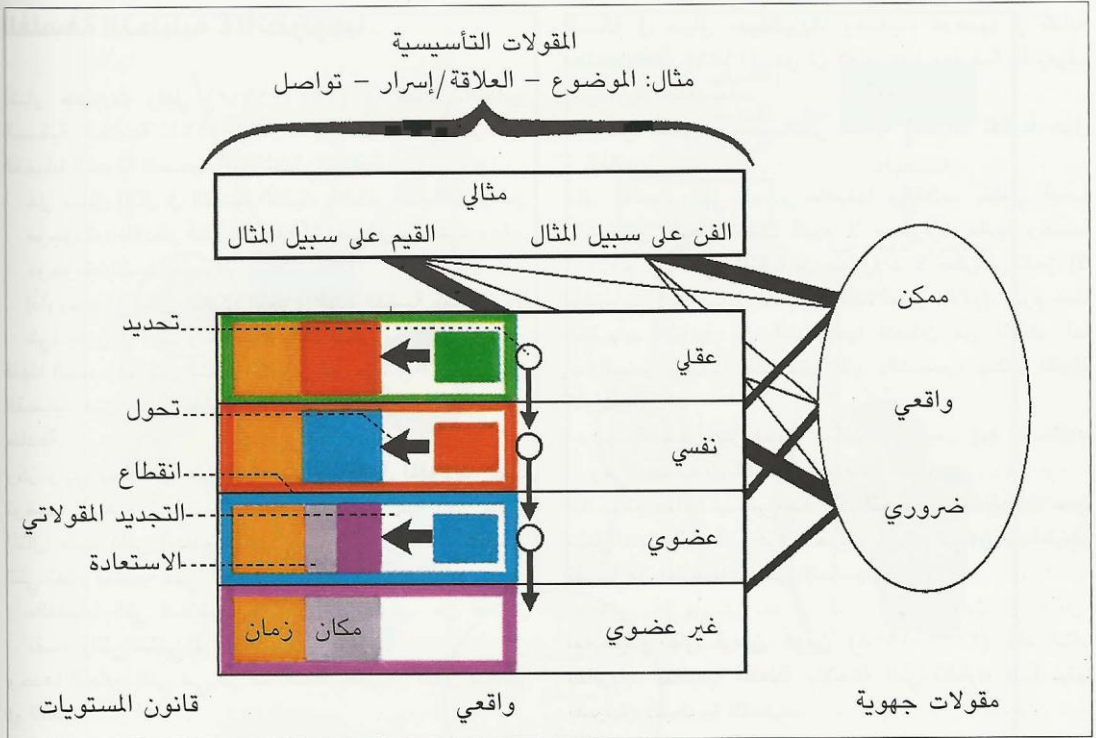
كما أن رايلي قد أبدى اعتراضه على ثنائية العقل والجسد وهو ما أطلق عليه اسم «أسطورة ديكرات» أو «عقيدة الشبح داخل الآلة». يقود الاستخدام اللغوي غير المفكر به إلى أن العقل أو الروح، أي ما يعتبر كياناً شخصياً دفيناً، يمكن أن يتواجد دائماً خلف كل فعل تجريبي. فحسب «الأسطورة» يتبع هذا سببية خاصة تمارس فعلها على العالم الخارجي وبطريقة (لا يمكن إيضاحها).

خلافاً لذلك يجادل رايلي في أن من يقود سيرته بطريقة قائمة على التفكير، إنما عليه أن يفكر أولاً ثم يقود تالياً.

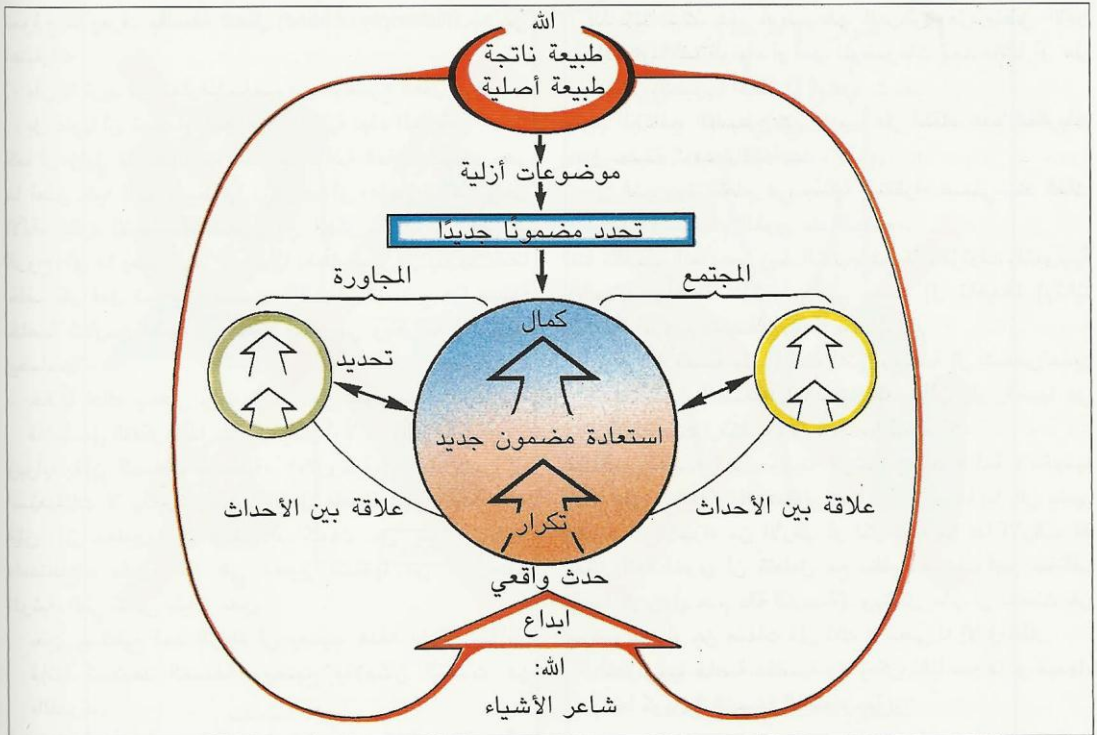
وبرأيه فإن الصفات «العقلية» (الروحية) إنما تشير إلى استعدادات لا يمكن ترجمتها إلا في ملفوظات من نمط إذا... فإن. إن معاييرنا في استخدام كلمات من مثل «عرف»، «استطاع»، «قدر» الخ هي معايير نشقتها من الممارسات المرئية، التي تتأتى بثبات معين.

حين يستطيع أحد الرماة أن يصيب هدفه بشكل متواتر، فإننا نستبعد الصدفة ويصبح بالإمكان التحدث عن «القدرة».

أما **بيتر فريدريش سترافسون** (ولد عام ١٩١٩) فقد عالج



A المقولات بحسب هارتمان



B الفلسفة العضوية عند وايتهد

نيقولا هارتمان؛ وايتهد.

حاول نيقولا هارتمان (١٨٨٢-١٩٥٠) أن يطور «أنطولوجيا جديدة». أساسها التخلي عن التقليد الذاتي الذي يعتبر المعرفة خلقاً أو إنتاجاً للموضوع.

خلافًا لذلك، إن الأفعال المعرفية هي أفعال متعالية، أي إنها تشير فيما يتعداها إلى الموضوع. بل إن الأخلاق ونظرية المعرفة هما مجالان ينتسبان إلى الأنطولوجيا التي قال بها هارتمان باعتبارها تحليلًا مقولائيًا. وهكذا

تدرك المعرفة بوصفها تماهيًا بين مقولات المعرفة والكائن. إلا أنه تماز لا يمكن أن يكون معطى إلا بشكل جزئي. حيث نجد في المعرفة دائمةً «فائضًا» مما لا يعرف. تشكل مقولات هارتمان مجموعات مختلفة:

- المقولات المعبرة عن الحالات: حالات الواقع، الإمكانية مثلاً، إلى كينونة واقعية (زمنية) وإلى كينونة مثالية (ما بعد زمانية) (الماهية والقيم على سبيل المثال). وفيما يخص دائرة الواقع يؤكد هارتمان على ترابط الممكن والواقعي والضروري.

- المقولات الأساسية: وهي مقولات تنطبق أيضًا على كل وجود. وهنا يعد هارتمان: «١. المبدأ والعيني (Concretum) ٢. البنية والحالة. ٣. الشكل والمادة...».

- المقولات الخاصة: مقولات الفيزياء وعلم الأحياء والرياضيات على سبيل المثال.

تبعًا للمقولات المشار إليها، ففي كل دائرة يجب أن يقسم الوجود وبشكل أكثر دقة إلى درجات أو إلى طبقات.

فالكائن الواقعي يقسم على سبيل المثال إلى: عضوي ولا عضوي، إلى مفكر وإلى روحي. وكل طبقة عليا تغطي ما دونها.

إلى ذلك حدد هارتمان قوانين الطبقات، مثلاً، إن مقولات الطبقة الدنيا تتواجد في التالية وليس العكس. وطالما أن المقولات تأخذ بالاتساع في الطبقة العليا، وبما أن المقولات الخاصة في هذه (الطبقة) الأخيرة ستحدد الميزة، فإن التحديد من الأسفل يكون ملغياً. فالطبقة العليا هي التي تحدد (الطبقة) الدنيا.

قدم الفرد نورث وايتهد (١٨٦١-١٩٤٧) في كتابه «السيرورة والواقع» (١٩٢٩) شرحاً نظرياً للعالم. في هذه المحاولة التي تناولت علم الكون ارتأى وايتهد أن يصحح بعضاً من سوء التفاهم الذي لحق بالفكر الغربي:

إن نجد عنده نقدًا يوجهه إلى «التشعب الذي لحق بالمادة والروح تمامًا كالنقد الموجه إلى التقسيم الكلاسيكي إلى جوهر وعرض أو إلى التمثلات الكلاسيكية التي تربط بالزمان.

حاول وايتهد أن يتخلص من الوهم الناشئ عن اختلاط المجرد

بالعيني. على أن تتميز فلسفته بالأخذ بمبدأ التطابق: فعليها «أن تصوغ نسقاً متماسكاً، منطقيًا وضروريًا يتناول الأفكار العامة، على أن يصار بواسطته إلى تفسير كل عنصر من عناصر تجربتنا».

لأجل ذلك حاول وايتهد أن يضع نسقًا معقدًا من المقولات، بحيث يحاول هذا النسق إدراك الواقع بكليته.

فلا يعتبر واقعيًا، تبعًا لمعنى «المبدأ الأنطولوجي» إلا الفرد العيني.

كل ما هو واقعي هو حدث في سيرورة يكتسب فيها «أولية موضوعية». وهو يمتاز بالمعنى. وفيه تتداخل التحديدات المرتبطة بالماضي وبالموضوع المعنى وبالإمكانات المشيرة إلى المستقبل. أما الأشياء الواقعية التي تشير إلى الأحداث فهي تختار، في كل مرة وبشكل حر، إحدى هذه الإمكانات

وتبلغ حالة الامتلاء حين تصبح هذه الإمكانية حقيقة عينية. والسيرورات هذه ذات قطبين، أي إنها تملك إلى جانب القطب الفيزيائي قطبًا عقليًا داخل الإحساس الذاتي. يتحدد الشيء داخل السيرورة عبر أخذه مضامين جديدة، إلا أنه يحدد بها مضامين أخرى. فالمضامين تنوجد في كل ما هو واقعي بوصفها معلومات.

يطلق وايتهد اسم Nexus (ترابط) على العلاقة بين الأحداث (الترامن على سبيل المثال). كذلك يمكن أن تدرك الأحداث تبعًا لدرجة تعقدها ولفعليتها المتبادل، باعتبارها مجتمعات هي وحدها التي تضمن الديمومة.

فالجزيئة مثلًا داخل الخلية، هي جزء من مجتمع «ذني بنية»، ذلك أنها تملك داخلها صفات لا تكون لها خارج هذا المجتمع.

كذلك تتحدد الإمكانات الداخلة في السيرورة بواسطة «موضوعات أولية». إن لهذه «الأفكار» دورًا متغيرًا في ظهور الشيء الفردي، ولا تكون واقعية إلا إذا تحققت في حدث تشكّل هي هدفه.

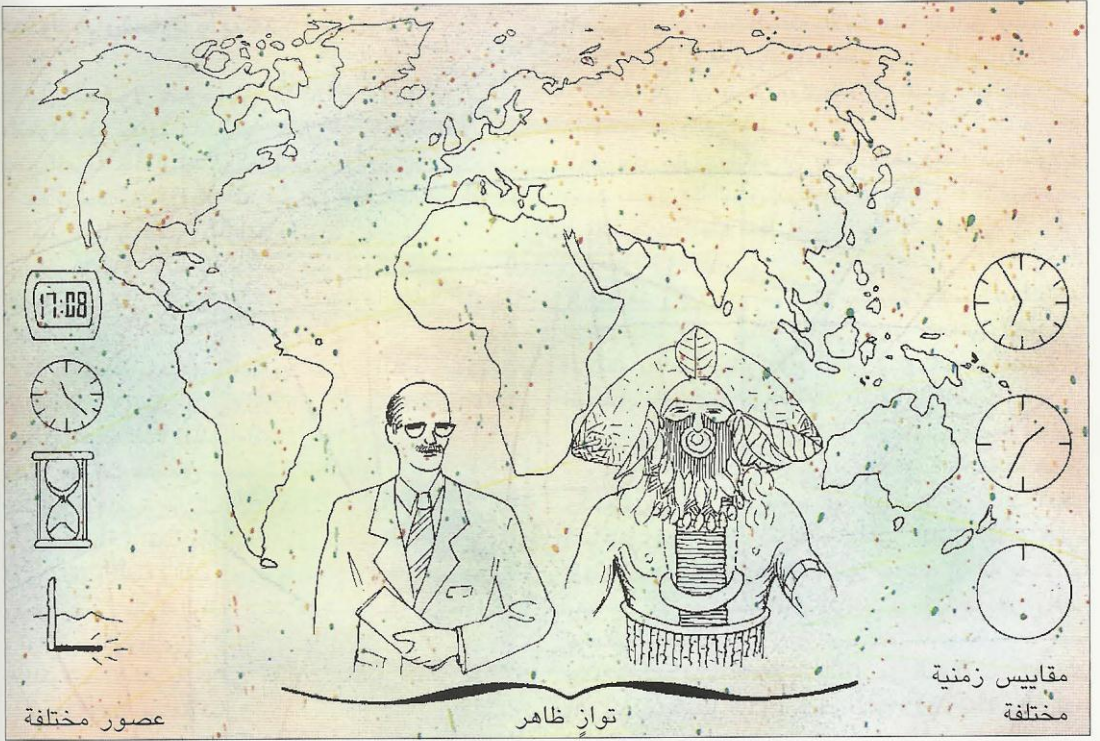
أما العلاقات فيما بينها فهي ترتبط بالفعل الصادر عن الله والذي ينظم كل ذلك.

«بهذا المعنى يكون الله بمثابة مبدأ التعيين أو التكتف... ومنه يأخذ كل تحقق زمني هدفه الأولي... يحدد هذا الهدف درجات الأهمية الأولية في الموضوعات اللازمية».

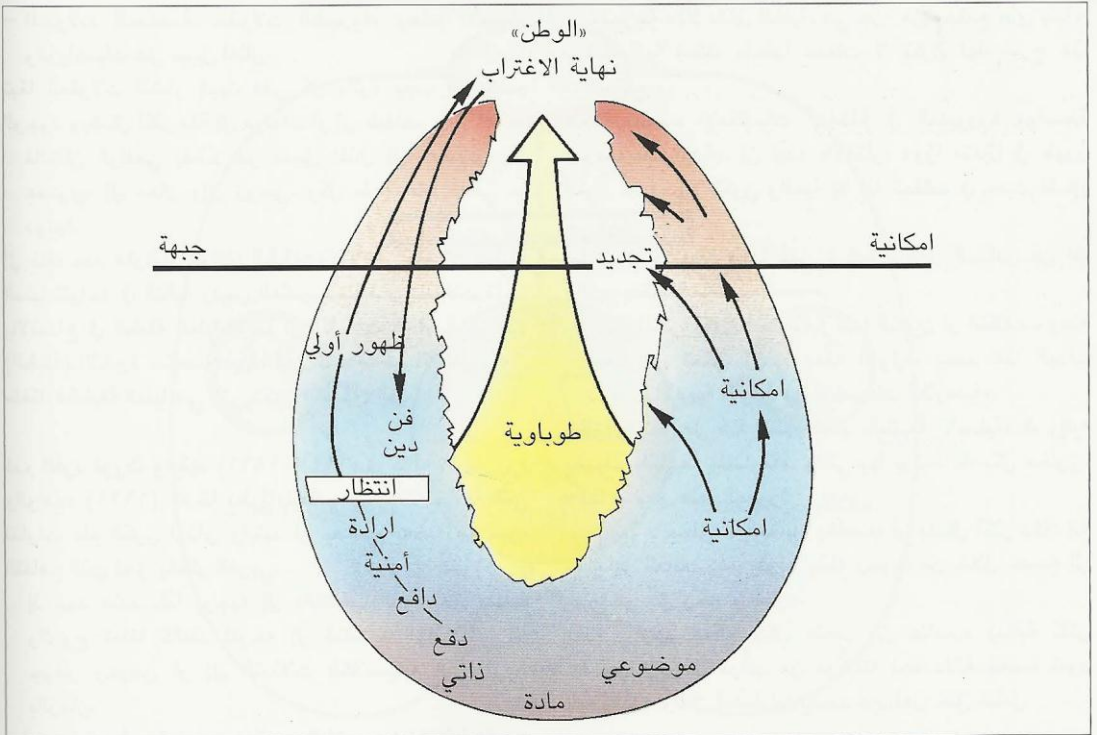
يطلق وايتهد على هذا المظهر اسم «الطبيعة الأصلية» لله وإليه يضيف «الطبيعة المساوقة»، والتي بها يرتبط الله بكل مخلوق، وهذا ما يعبر عنه بالصور:

«[الله] لا يخلق العالم، بل يخلصه: أو بشكل أكثر دقة؛ إنه شاعر العالم، وهو يقوده بأنة رحوم، من خلال حدسه إلى ما هو حق وخير وجمال».

يعتبر وايتهد العالم وكل عنصر من عناصره بمثابة كائن عضوي، وفي كل مركب من مركباته نجد دلالة خاصة تعود إليه بالذات وللכל أيضًا. إنه يتجدد عبر فعل خلق شامل.



A التمثل المرن للزمان بحسب بلوخ



B مبدأ الأمل

الماركسية.

ومع تقدم الرحلة في أرجاء العالم نكتشف لا الطريق وحسب بل الهدف من الرحلة والسبب الذي لأجله ابتدأت.

يصار في الفن، على سبيل المثال، وفي الدين، إلى اجتياز حدود ما ليس - وعيًا - بعد، إنها ما قبل - ظهور نجاح ما.

كذلك يشكل الحق الطبيعي بالنسبة إلى بلوخ موضوعًا لم يستنفد مضمونه بعد. باعتباره مناصرًا للطوباوية فهو يبرز أطر العلاقات الاجتماعية التي تكون الحرية ممكنة في داخلها.

إن للصور الذاتية وللأحكام الذاتية نظيرها وسط الواقع الموضوعي.

«يشكل الانتظار والأمل والقصد الموجه نحو إمكانيات لم تتحقق بعد. تصميمًا أساسيًا وسط الواقع الموضوعي بأكمله».

كما أن الواقع الذاتي قد تم اختراقه بما «ليس - بعد لذلك كما يلي منطقيًا،

ليس $A = A$ أو A ليست نفي A - بل إن A ليست A بعد».

يعتبر العالم جزءًا من سيرورة جدلية. بخصوصه يقدم بلوخ ثلاث مقولات.

١- «الواجهة»، أي تلك الشريحة المتقدمة من الزمن حيث يتقرر المستقبل.

٢- «الجديد» (Novum)، مضمون المستقبل الدائم التجدد انطلاقًا من إمكانيات فعلية.

٣- «المادة». لا يعتبر بلوخ المادة أمرًا جامدًا أو كميًا، بل (وانطلاقًا من الجذر $Mater = أم$) أمرًا ديناميًا وخلقًا. فهي ليست «حطبة آلية» بل هي الحامل الوحيد للإمكانية الواقعية، وبالتالي فهي الضامن للتجديد.

«إن الإمكانية الواقعية هي الماقبل ذاتية القطعية للحركة المادية باعتبارها سيرورة».

تختلف هذه الإمكانية «الموضوعية - الواقعية» عن الإمكانية «الموضوعية على مستوى الأحداث»، القائمة على معرفة ناقصة للشروط. إن الإمكانية الحقة ليست مجرد تفتّح لشيء معين مسبقًا.

علينا أن نعتبر الزمن بمثابة حيز مرّن وهذا (بحسب الوقت الذي تعطيه الساعات) ما ينتمي إلى أمكنة وأزمنة مختلفة وهو ما نجده في مجتمعات الحاضر الموروثة.

أما تطور ثروة الطبيعة الإنسانية فقد حددها بلوخ في نهاية كتابه «مبدأ الأمل» وبالتوافق مع ماركس باعتباره هدفًا.

«فإذا حدد [الإنسان] نفسه وعرف ذاته دون اغتراب ودون تخارج وإذا حقق ذلك ضمن ديمقراطية حقة، عندها ينشأ في العالم ما لا نجده إلا في الطفولة وما لم يجده قبل ذلك إطلاقًا: الوطن».

يعود الفضل إلى فلاديمير إيليتش أوليانوف المعروف باسم لينين (١٨٧٠-١٩٢٤) بتطوير الماركسية ونقل أفكار ماركس وأنجلز إلى الواقع السياسي. فقد أدان لينين «الإصلاح» أي النزعة التي تقول بإمكانية الوصول إلى الاشتراكية عبر إصلاحات متتابعة.

يعتبر لينين أن الرأسمالية الاحتكارية قد وصلت إلى وضع تقوم فيه الدولة بدور الأداة التي تمارس القهر. ناهيك عن وقوع بعض أحزاب الطبقة العاملة في الفساد وذلك بفعل الفساد الذي تمارسه الرأسمالية.

إزاء ذلك وضع لينين نظريته حول الثورة التي قام بتطبيقها عام ١٩١٧ في روسيا. إن نواة البلشفية التي أطلقها هي «دكتاتورية البروليتاريا» (المؤقتة) التي يجب أن تقوم، وأن تتبع قيادة حزب. والحزب يتألف من نخبة يجب أن تقوده بشكل مركزي صارم، وأن تكون حاملة أو ممثلة «للإيديولوجية» أي للنظرية الحق:

«لا يمكن أن ينتقل الوعي الطبقي السياسي إلى الطبقة العاملة إلا من الخارج».

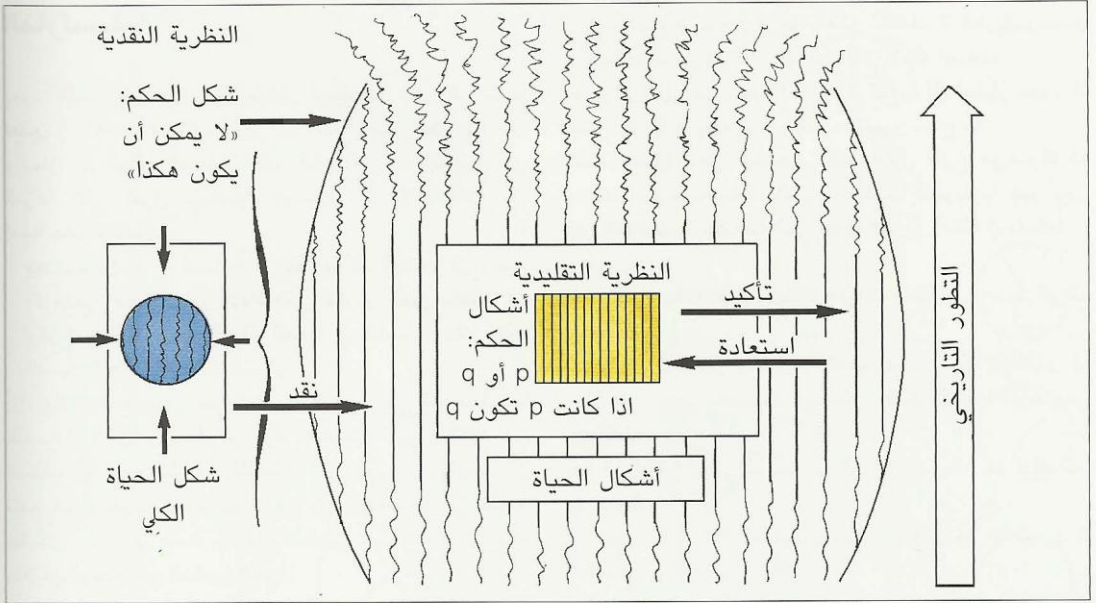
أولى لينين، في تحليله للسياسة الخارجية الإمبريالية، اهتمامًا خاصًا. إن انقسام العالم إلى مجموعات احتكارية سياسية، حيث يتركز الرأسمال، ليس إلا نتيجة لازمة الأسواق الدائمة. فالبنوك (على سبيل المثال) تسهم بإدارة السياسة الخارجية بهدف فتح أسواق جديدة في المستعمرات.

في نظرية لينين المادية تعتبر المعرفة اقتراحًا من الحقيقة عبر الممارسة. مع إمكانية الوصول إلى حقيقة موضوعية، فإن الشروط التاريخية غالبًا ما تضع حدًا للمعرفة. أما بالنسبة إلى الصين فإن ماوتسي تونغ (١٨٩٣-١٩٧٦) قد طور إيديولوجية ثورية تتميز بالثورة الدائمة وباعتماد المراحل.

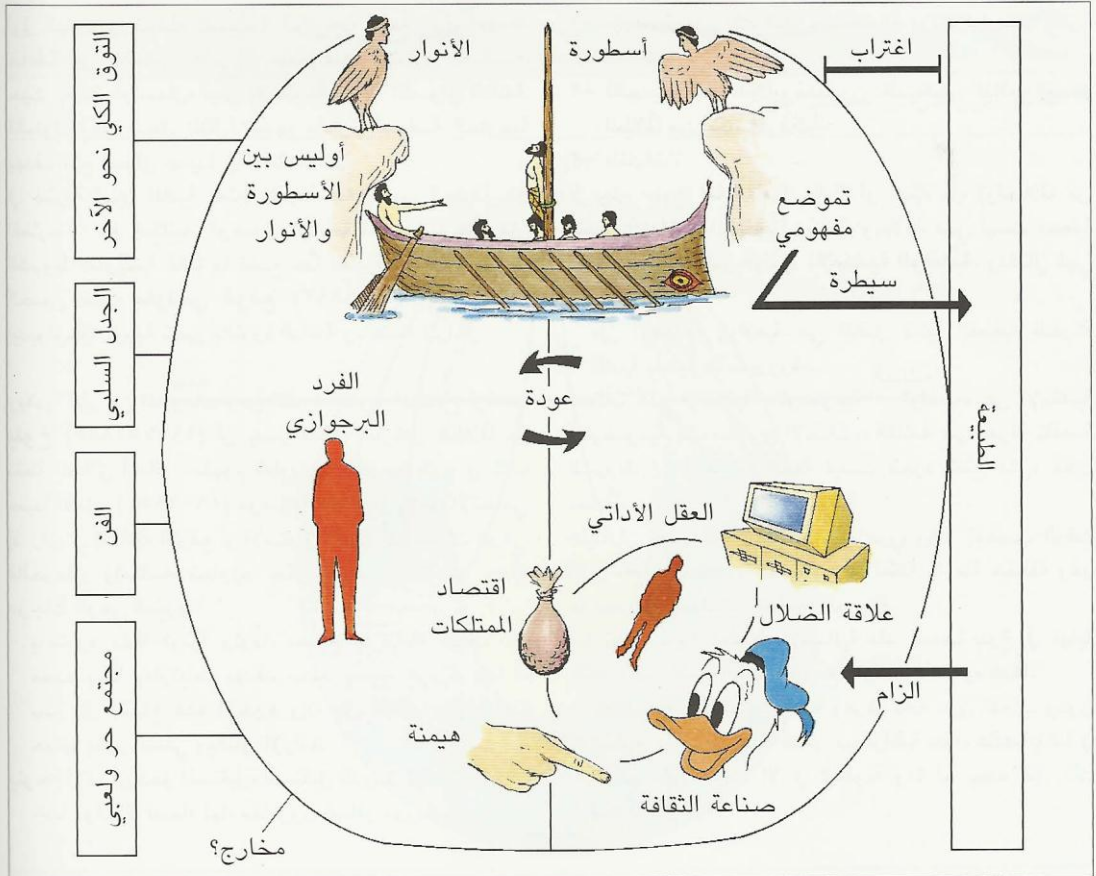
وبقدر كبير من المعلومات ومن القدرة اللغوية استطاع أرنست بلوخ (١٨٨٥-١٩٧٧) أن يفسر فلسفة ماركس انطلاقًا من نقطة انطلاق أعماله: «مفهوم الطوباوية». عرض بلوخ في كتابه «مبدأ الأمل» (١٩٥٤-٥٩) موسوعة تقوم على الأمل الإنساني. إذ رأى في إمكانية التوقع أو الإستباق إحدى أهم ميزات الوعي. فالحرمان وإمكانية تجاوزه يمكن التعبير عنه على جميع درجات الوعي البشري:

باعتباره دفعة توترًا وتوقًا، يصبح بارتباطه بهدف غير محدد بحثًا وبارتباطه بهدف محدد يصبح غريزة. وإذا لم يصر إلى إشباع هذه الأخيرة وإذا ظل الهدف منها واعيًا، حينها يظهر التمني وبالتالي الإرادة.

يتوجه الإنسان نحو المستقبل، المستقبل الذي لا ثبات له بعد: «إننا ذوات لا أسماء لها، مغامرون نسافر دون هدف ثابت...»



A النظرية التقليدية والنظرية النقدية



B جدلية الأنوار

النظرية النقدية.

تنويرية. أما أداة ذلك فهو المفهوم الذي يتقاسمه العقل مع الأسطورة التي تشكل إلى حد ما جزءاً من الأنوار. قبل الأسطورة تصرف الإنسان تجاه الطبيعة بشكل سحري، إذ سعى لتقليدها (mimesis).

مع الفكر المفهومي يسعى الإنسان بوصفه فاعلاً وذاً إلى موضعة الطبيعة. وهذا ما سمح له بالاستمرار والبقاء من خلال السيطرة على الطبيعة، ولكن على حساب اغترابه. يؤدي هذا «التشويش» أيضاً إلى التأثير عكساً في علاقات الناس فيما بينهم وفي علاقة الفرد بنفسه أيضاً. من هنا تتحول أيضاً إلى تجريد العلاقات التبادلية للبضائع ضمن النظام الاقتصادي الرأسمالي. فتتحول الأنوار إلى أسطورة إذ يُترك الإنسان في نهاية الأمر ودونما مقاومة إلى السيطرة الكلية.

«لقد أعطت (الفلسفة) الإحيائية نفساً لكل شيء، أما الحركة الصناعية فقد حولت نفس الإنسان إلى شيء».

لقد تحدثت الأخلاق، كما النزعة الثقافية والعلم وبالطريقة نفسها بالشكلانية المحضة التي يفرضها العقل الأداتي. إذ أصبحت جميعها بمثابة «مركب يُعمي» باعتبارها حاملة للسيطرة الكلية للإنسان وللطبيعة على حدٍ سواء. وقد شدد هوركهائمر على التهديد الذي أصاب الفرد بالذات. فالذات الفردية تنحل في العالم الذي أصبح منقاداً للإدارات.

أما النظرية النقدية المتأخرة فقد رفضت أكثر فأكثر أي أمل محدد. كما أن فلسفة هوركهائمر المتأخرة قد تميّزت «بالحنين إلى الآخر الكلي». راح أدورنو في كتابه «نفي الجدل» يبحث عن السبيل للحفاظ على غير - المتماهي، أي على خلاص الفردي. فالنفي أو التعارض لا يمكن أن يرفعا عبر النسق أو التأليف.

«إن الجدل هو معرفة ما ليس متماهياً... فالجدل يريد أن يقول ما هو هذا الشيء... (لا) لماذا هو نموذج أو ممثل لشيء آخر، أي لما ليس هو بالذات».

لقد رأى أدورنو في الفن إمكانية تحقيق هذه «المساواة مع الذات المتحررة من ممانعة التماهي». من هنا شغل علم الجمال حيناً واسعاً من أعماله.

أما هربرت ماركوز فقد أشار في كتابه «الإنسان ذو البعد الواحد» إلى التقاوت بين الجانب العقلاني في عمل المجتمع الصناعي وإلى الجانب اللاعقلاني في هذا المجتمع نفسه حيث لا يخدم الجانب العقلاني عملية تفتح الإنسان وتطوره.

فالفكر يؤدي بشكل **ذبي بعد واحد** ما هو قائم ويلقي على لا عقلانيته غشاء يحجبها.

استند ماركوز بشكل مباشر إلى فرويد. رافضاً الموقف النفسي الاجتماعي معتبراً إياه موقفاً زجرياً. إذ حلّ مبدأ الواقع مكان مبدأ اللذة وبشكل خاص مكان مبدأ الحب. وبالتالي تحول الواقع إلى مبدأ يقوم على الإنجازات. أما التغيير فيهدف إلى خلق مجتمع يضمن بشكل أساسي الإمكانات الحرة والفاعلة في التطور الطبيعي.

إن ممثلي النظرية النقدية والذين ينتسبون إلى ما يعرف بمدرسة فرانكفورت (نظراً إلى اتخاذهم معهد الأبحاث الاجتماعية في فرانكفورت مركزاً لهم) هم: ماكس هوركهائمر (١٨٩٥-١٩٧٣) تيودور فون أدورنو (١٩٠٣-١٩٦٩) وهربرت ماركوز (١٨٩٨-١٩٧٩). وبسبب ملاحقة النظام النازي لهم اضطروا إلى اللجوء إلى الولايات المتحدة. حيث طور كل منهم وبطرق مختلفة تحليلاً نقدياً للمجتمع بالاستناد بشكل خاص إلى ماركس.

تميز ممثلو مدرسة فرانكفورت برفضهم القاطع للوضع القائم، وبرفضهم للحلول وللأنظمة النسقية. ولهذه الأسباب جاءت كتاباتهم غالب الأحيان بشكل محاولات ومقالات وكتابات حكمية.

ولقد حدد هوركهائمر النظرية النقدية بالشكل التالي:

في النظرية التقليدية يقتصر عمل المعرفة على المظاهر الجزئية. فهو ينتج بكل بساطة الموقف الذي يجده ويؤكد بالتالي على الشروط الاجتماعية التي يظهر من خلالها.

إزاء ذلك يضع هوركهائمر رأيه:

«إن النظرية النقدية في المجتمع... تعتبر موضوعها الناس بوصفهم المنتجين لكلية الأشكال التي تتخذها حياتهم عبر التاريخ».

لجأت مدرسة فرانكفورت إلى المنهجية التي تقول بتعدد فروع العلم والمعرفة. ولا بد من تحليل البحث عن معايير جديدة. ولذلك

لا يكفي أن نطبع النظام بإصلاحات محدودة، بل أن نوجه إليه نقداً جذرياً.

والنقد هذا يصبح ممكناً لأن الإنسان وحده هو الذي يعتبر فاعلاً لتاريخه. ما يوصل إلى نوع من الحكم الوجودي يوازي نمط:

«هذا يجب ألا يكون بالضرورة كذلك، وبإمكان الناس تغيير الوجود».

إن هدف هذا التغيير هو الوصول إلى تشكيل عقلاني للمجتمع. إذ لا بد له أيضاً من البحث في مشروعية الحقيقة.

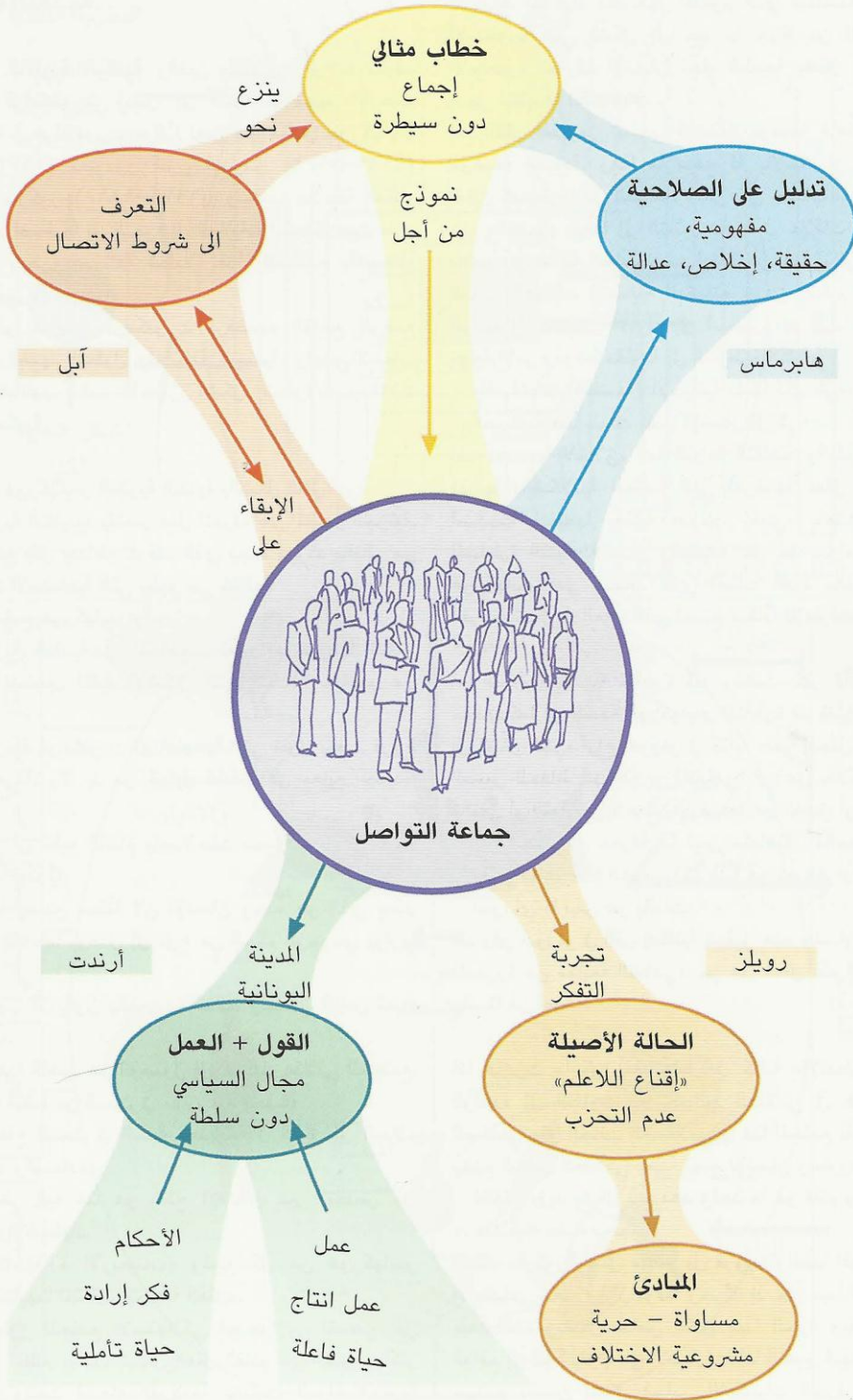
«والارتفاع للبحث في السمة العقلانية في التوق إلى السلام والحرية والسعادة».

إن ما ينظر إليه هنا هو تفتح الإنسان عبر التخلص من السيطرة والاضطهاد.

وفي أميركا (فترة الأربعينات) وضع كل من هوركهائمر وأدورنو كتابهما المشترك «جدلية العقل».

«مع تطور المجتمع الاستهلاكي البرجوازي، أضحى أفق الخرافة المظلم بسبب شمس العقل القائم على الحساب أكثر إضاءة، وتحت أشعته الفولاذية نضجت الدولة البربرية الجديدة (لا سيما الفاشية)».

إن سيطرة العقل بشكل عام قد اعتبرت هنا بمثابة سمة



الفلسفة الاجتماعية.

المعيارية، ذلك أن من يسعون إلى التحاّج قد اعترفوا بقواعد تعامل الناس فيما بينهم وتعاونهم. من هنا نصل إلى المعايير الأساسية:

- الحفاظ على الإنسانية باعتبارها جماعة التواصل الحق.
- النزوع إلى جماعة تواصل مثالي وعلاقات اجتماعية دون إلزامات ما ينتج إجماعاً كلياً بخصوص كل التديلات القابلة للتبرير من جانب الأعضاء كافة.

تتركز نظرية العدالة عند جون رولز (١٩٢١-٢٠٠٢) على مسألة معرفة المبادئ التي يجب أن تنظم حقوق المواطنين وحرّياتهم بعضهم تجاه البعض الآخر وتوزيع الخيرات فيما بينهم داخل المجتمع.

لإيضاح هذه المسألة يقوم رولز بتجربة تفكير تعاقدية: إننا نتمثل حالة أولية أصيلة حيث على الناس الاجتماع معاً من أجل القواعد الأساسية الخاصة بمجتمعهم المستقبلي. من أجل ضمان مبدأ النزاهة الأخلاقي، يكون أشخاص هذه الحالة الأولية عادة تحت «غشاء من عدم المعرفة»، أي أنهم لا يعرفون قدراتهم الخاصة ولا وضعهم الاجتماعي الخ.. ولهذه الأسباب فهم يختارون بنية اجتماعية تأخذ المصالح الممكنة لجميع الناس بعين الاعتبار.

وبهذا الشكل يمكن تحديد مبدئين اثنين:

١. «لكل فرد الحق نفسه بالنظام الأكثر توسعاً والقائم على الحريات الأساسية ليؤلف نسقاً يكون مقبولاً لدى الجميع.
٢. على عدم المساواة الاجتماعية والسياسية أن تأخذ شكلاً بحيث يمكننا أن ننتظر تأمين مصلحة كل فرد، هذا أولاً، وأن تكون مرتبطة بمواقف ووظائف مفتوحة أمام الجميع؛ ثانياً.

يؤكد المبدأ الثاني، والذي يعرف بمبدأ الاختلاف أن لا مشروعية لعدم المساواة الاجتماعية إلا إذا شكلت منفعة لصالح الأكثر ضعفاً (مبدأ الحد الأعلى).

أما حنة أرندت (١٩٠٦-١٩٧٥) فقد طورت فلسفة سياسية تقوم على نظرية العمل التي ترقى لأرسطو.

من بين النشاطات الأساسية، وهي العمل والإنتاج والممارسة اختارت أرندت الممارسة معتبرة إياها النشاط الخاص بالسياسة.

فالممارسة والكلام يشكلان حيّزاً لا سيطرة فيه حيث يكون الناس جميعاً وسط علاقات متبادلة يتناقشون ويقتنعون. ولهذه الأسباب تتحدد السلطة السياسية باعتبارها القدرة على الممارسة التواصلية التي يقضي عليها العنف. إن التقييم الحديث للعمل قد غيّب حيّز الممارسة، فالعملية البيروقراطية والتقنية والوجود الجماهيري. كل ذلك أدى إلى نزاع الصفة السياسية ما سهّل الطريق أمام النظم ذي السيطرة الكلية.

حاول يورجن هابرماس (ولد عام ١٩٢٩) البحث في أسس نظرية اجتماعية نقدية. إذ أظهر في كتابه «المعرفة والمصلحة» الصادر عام ١٩٦٨، أن كل علم مهما بدا موضوعياً فهو لا شك مرتبط بحوافز تقوم على أسس معرفية. والعلوم التجريبية التحليلية تستند إلى مصلحة تقنية، حيث لا بد من التأكيد على فعل يضمن النجاح. كما تمتلك العلوم التاريخية - التأويلية بدورها مصلحة عملية تهدف إلى توسيع إمكانيات التوافق. وكلاهما يخضع للإلزامات شروط الحياة الاجتماعية.

أما العلم النقدي الذي يزمع تأسيسه فهو يقوم على مصلحة تطويرية.

يعتبر هابرماس أن فكرة الأكثرية بوصفها أيضاً للبلبلّة الإيديولوجية هي فكرة تجد أساسها في اللغة. فمن يتكلم يفترض مسبقاً إمكانية الوصول إلى إجماع حر. من هنا على النظرية الاجتماعية النقدية أن تركز على الشروط الكلية لإمكانية التوافق. أما نقطة انطلاق مثل هذا المشروع الكلي فتكمن في

«جوب أن يقدم كل فعل تواصلي عبر فعل كلامي أيّاً كان، ضرورة تدليلية على كلية مشروعيته وأن يفترض إمكانية تغييره».

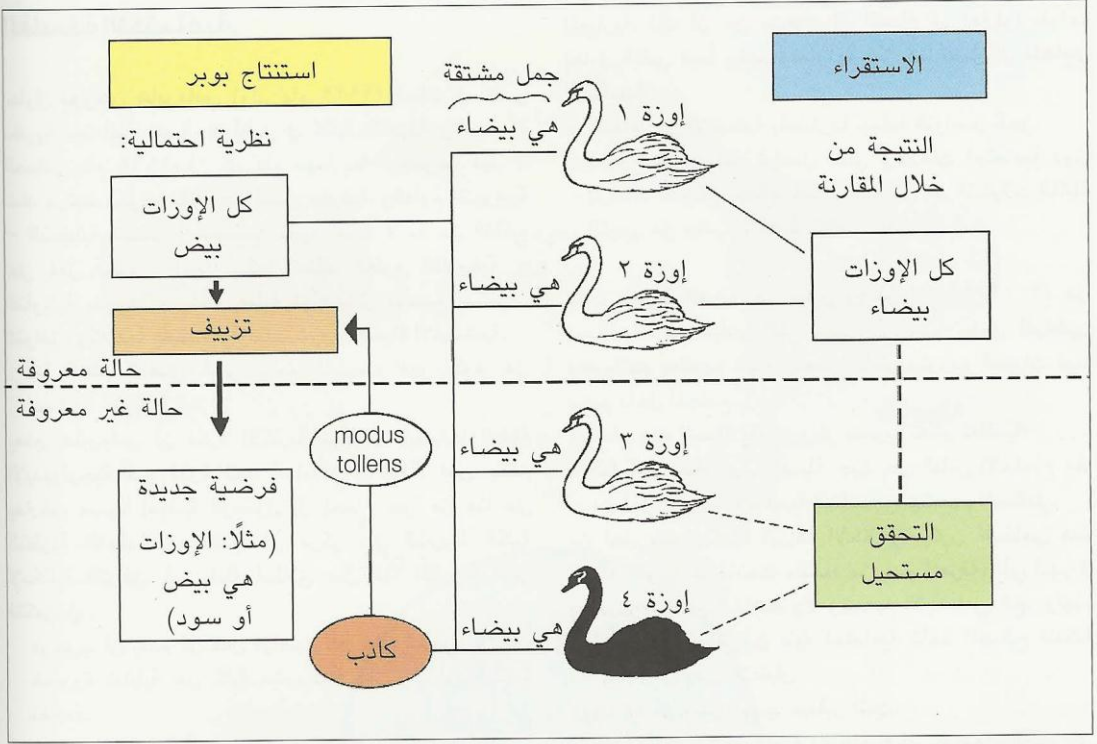
قدم هابرماس أربعة أقوال تشير إلى التدليل على المشروعية: أن يكون التعبير قابلاً للفهم، حقيقة الملفوظ، صدق النية وعدالة أو صحة الأعراف.

على الفعل التواصلي أن يتمكن من تبرير تدليله على المشروعية ضمن شكل الخطاب. إذ يمثل الخطاب موقفاً كلامياً مثالياً، حيث يمتلك داخله كل جزء من أجزائه إمكانية التعبير دون وجود إلزامات أو معيقات خارجية كانت أم داخلية. فالفعل التواصلي الحقيقي يمثل في الحالة المثالية خطاباً ناجحاً، حتى في حالة انعدام أية ممارسة لا تستند إلى أي إجماع.

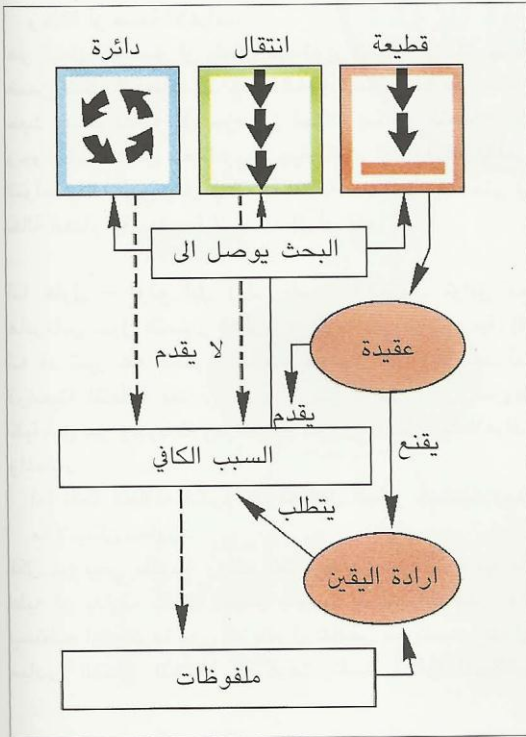
أما كارل - اوتو آبل (ولد عام ١٩٢٢) فقد توافق مع هابرماس حول التصور النظري - الاجتماعي للمشروعية، إلا أنه قد تميز عنه بتصوره إمكانية تأسيس ذلك فيما بعد. أما ذرائعيته المتعالية فقد أرادت أن تبرهن لا على وجود شروط كلية، بل على وجود شروط شرعية ضرورية تمتاز بها الأعراف والمعايير.

أما نقطة انطلاقه فتقوم على تواصل البشر جماعياً، وهذا ما لا يمكن تجاوزه.

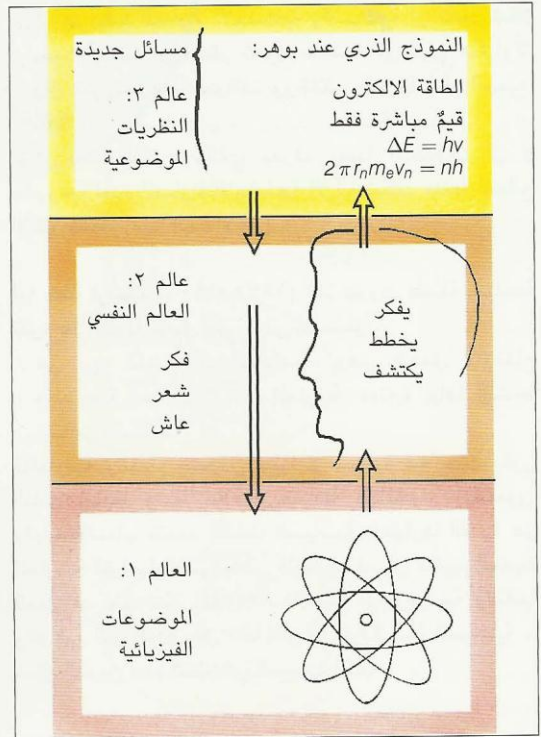
فكل من يبني ملفوظة ويقدم تعبيراً تدليلياً على مشروعية ما، عليه أن يعترف بشكل مضمّر بشروط إمكانية التواصل، ولا يستطيع أن ينكرها دون أن يقع في تناقض مع نفسه. ذلك أن مبادئ التحاّج تتضمن في الوقت نفسه أسس الأخلاقية



A الاستقراء والاستنتاج عند بوبر



C ألبرت «برهان ذو حدود ثلاثة»



B العوالم الثلاثة عند بوبر

العقلانية النقدية.

فالدأروينية (انظر ص ١٨٩) برأيه ليست نظرية علمية قابلة للتحقق، بل هي «برنامج بحث ما ورائي».

تنتج الكائنات الحية، ومن تلقاء نفسها، حلولاً لمسائل تخضع لضغط انتقائي.

ثم إن الناس لا يقنون مع أخطائهم، بل هم «يقضون» على افتراضات قاموا بصياغتها في خطابهم.

يميز بوبر بين **عوامل ثلاثة**. يتكون الأول من الواقع الفيزيائي. أما الثاني فهو عالم وعينا. أما مركبات العالم الثالث الأساسية فهي المسائل والنظريات. والعالم الثالث هذا يتجاوز الزمن وهو يقوم موضوعياً تجاه فكرنا، علماً أنه صنيع هذا الفكر (لوحة B).

فالأعداد على سبيل المثال هو اكتشاف يتم بموجبه خلق مسائل رياضية جديدة بشكل مستقل.

أما الفضاء الذي بداخله يجري الفحص النقدي لكل هذه الافتراضات فليس له من مجال معطى بحسب بوبر إلا المجتمع المفتوح. والمجتمع هذا هو ديمقراطية تضمن الأمان والحرية على حد سواء. وتتهدد بالنزعات الكليانية التي رأى بوبر أنها تتجسد بأنبياء كذبة أمثال هيجل وماركس وأفلاطون قبل أي آخر. أما بالنسبة إلى المجتمع المفتوح فإن بوبر يذكرنا عند الإغريق ببيريكلس.

«صحيح أن قلة من الناس هم الذين يتمكنون من تطوير وتنفيذ مبدأ سياسي إلا أننا جميعاً قادرون على الحكم على هذا المبدأ».

رأى **هانس ألبرت** (ولد عام ١٩٢١) في العقلانية النقدية إمكانية توازن بين حيادية الوضعية والإلتزام الكلي في الفلسفة الوجودية. وهو يرى في الفلسفة

واجباً يلزم **بالتقصي النقدي** للدين والأخلاق والسياسة. وهذه تعتبر بفعل الدوغما على درجة من المناعة ضد المقترحات التطويرية. وعلى النقد الأساسي للإيديولوجيا أن يكسر هذا الحاجز.

يعتبر ألبرت أن إرادة الوصول إلى اليقين هي التي توصل إلى الدوغما. يعبر عن هذه الإرادة بمبدأ العقل الكافي الذي يفرض لكل ملفوظة توضيحاً نهائياً. وهذا ما تعبر عنه اللوحة C.

إن البحث عن نقطة أرخميدس في المعرفة يقودنا إلى إمكانيات ثلاث:

– الانتقال إلى اللانهائي الذي يتراجع باستمرار كلما ذهبنا بعيداً في البحث عن الأسباب،

– الدائرة المنطقية،

– قطع السيرورة.

في حالة القطع يصار إلى تقديم الأسباب بواسطة الحدس أو التجربة الخ.. وهذا ما يعتبره ألبرت عودة إلى الدوغما، التي تخدم الحفاظ على الوضع القائم. مقابل ذلك يضع ألبرت إرادة التنوير.

لا بد من تطوير نظريات تخضع للمراقبة، كما لا بد من إخضاعها، باعتبارها نظرية مؤقتة، للنقد دائم حتى يتسنى الاقتراب من الحقيقة.

إن الهدف هو التوصل إلى سلوك عقلاني تجاه القيم وتجاه الممارسة الإنسانية.

اشتهر **كارل ريموند بوبر** (١٩٠٢-١٩٩٤) بشكل خاص بفضل أعماله على **نظرية العلم**. وقد وصف نفسه بالواقعي الذي يعتبر وبالتوافق مع الفهم العام، أن العالم الخارجي وما فيه من قوانين بمثابة وقائع في الحقيقة. فهو يرفض بالمقابل التصور الذي يعتقد أن على العلم أن يدرك ماهيات معينة في الأشياء. بل هو يرى أن الفلسفة الماهوية هي المسؤولة عن التأخر الذي أصاب العلوم الإجتماعية بالقياس إلى العلوم الفيزيائية حيث نجد سيطرة للإسمية المنهجية.

بالنسبة إلى الفلسفة الماهوية يعتبر السؤال التالي هو الحاسم: «ما هي الحركة؟».

أما بالنسبة إلى المدرسة الإسمية فالسؤال هو: «كيف يتحرك كوكب ما؟».

يتوافق ذلك مع نزعة المدرسة الماهوية في معالجة المفاهيم حيث تتأمن المعاني بواسطة التحديدات. أما في المدرسة الإسمية فإن الملفوظات أو النظريات هي التي يُبحث فيها عن الحقيقة بطريقة استنباطية.

عالج بوبر في كتابه «منطق الكشف العلمي» مسألة **الاستقراء**. رافضاً، مع هيوم، إمكانية استنتاج قانون ما حتى لو تم الانطلاق من عدد مرتفع من الحالات الخاصة. فالاستنتاج الاستقرائي ليس ملزماً من الناحية المنطقية. أما خلافاً لذلك فإن السيرورة الاستقرائية بحسب أسلوب «Modus tollens» فتظل مقبولة:

إذا أمكن استنتاج t من p [p هي جملة مشتقة من نظام جملي t] وإذا كانت p كاذبة فكذلك تكون t أيضاً.

وهكذا فإنه لا علاقة للفصل بين العلم الطبيعي والماورائيات، بل ذلك يرتبط بمسألة معرفة ما إذا كان بالإمكان مبدئياً **تكذيب** الجمل تجريبياً (لوحة A).

بالإمكان تحديد قوام النظرية بطريقتين:

القوام «المنطقي» وهو كمية كل الجمل القابلة للاستنباط من نظرية ما؛ وقوامها الإعلامي وهو كمية الجمل غير القابلة للتطابق مع النظرية.

من هنا تعتبر النظرية أكثر غنى بقدر ما تمثل من إمكانيات النقد والتقليد.

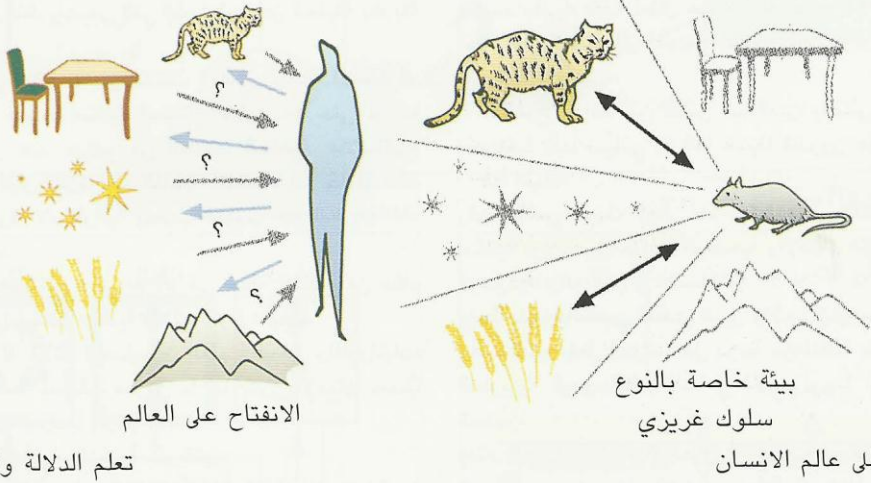
أما **تقدم المعرفة** فمساره بحسب بوبر هو الترسيمة التالية

PI – VT – FB – P2.

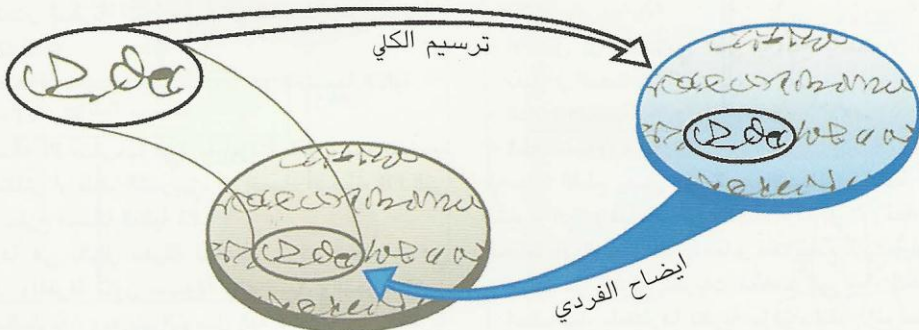
أما المسألة PI فتشرحها النظرية المؤقتة VT. وهذه تخضع، تبعاً للنقاش أو للنقد التجريبي، إلى إقصاء الأخطاء FB التي تسمح بطرح المسألة التالية P2.

فكل معرفة هي بالتالي معرفة فرضيات. وكل النظريات هي افتراضات. والمعرفة تكون مسبوقة بالفرضية. والتجربة تكون «مشبعة بالنظرية». وما يتم التوصل إليه لا يكون أبداً النظرية الحققة، بل إن النظريات هي التي تصبح على الدوام أكثر قابلية للتصديق.

فبحسب بوبر هذه هي الترسيمة التي يتبعها التطور بكلية.



A انتروبولوجيا



B التأويلية

والحفاظ على الماهية ممكنين.

وإلى ذلك تنتمي المؤسسات الاجتماعية أو «الإنجازات الداخلية» مثل اللغة والفكر والمخيلة.

أضاف **هانس - جورج غادامر** (١٩٠٠-٢٠٠٢) في مؤلفه «الحقيقة والمنهج» إلى الفلسفة التأويلية أشكالاً جديدة. فالفهم برأيه ليس مجرد منهج علمي، بل هو طريقة كينونة الوجود الإنساني، وبها ينظم الوجود العالم.

تتطور سيورة الفهم بالتأبع دائرة تأويلية يتم في وسطها تفسير الجزء انطلاقاً من الكل والكل انطلاقاً من الجزء. من هنا تعتبر الأحكام - المسبقة التي تتناول كلية المعنى أحكاماً ضرورية، على أن تكون واعية وقابلة للتصحيح. أما أفق المؤول التاريخي فيتشكل داخل «سيورة الرواية» حيث يتم تبادل الماضي والحاضر بشكل مستمر. يعتبر فهم هذا المروي ماثلاً للحوار، ذلك أن معانياته ستسهم برفع المطالبة بالحقيقة التي على المسؤول أن يستحضرها باعتبارها جواباً ممكناً عن سؤاله. تسهم هذه المصادفة بتطوير أفقه الخاص، تماماً كأي عمل يكسب بالمسافة التاريخية معنى جديداً.

أولى **بول ريكور** (١٩١٣-٢٠٠٥) دلالة الرموز عناية خاصة. فالرموز علامات لها معنى مزدوج، وهي في حالة حضورها تحيلنا إلى معنى مستتر يفتح للإنسان مجالاً أرحب من الوجود. من مبادئ ريكور الأساسية قوله:

«يحملنا الرمز على التفكير»

وهذا يظهر أن الرمز يشير إلى الفكر بواقع لا يمكن له أن يدركه من ذاته.

مميز ريكور بين أبعاد ثلاثة في الرمز:

بُعد كوني، بعد حُلُمي وبعد شعري.

بين طرق التأويل الممكنة نجد قطبين غاية في الابتعاد: تأويل الثقة (وبخاصة فينومولوجيا الدين) وهو تأويل يهدف إلى إعادة ربح معنى منسي، فيما التأويل المعتمد على الشكل (وبخاصة التحليل النفسي الفرويدي) يحاول أن يرى في الرمز قناعاً يخفي الانفعالات المكبوتة.

أولى ريكور في كتاباته المتأخرة تأويل النص والعمل عناية خاصة. فمن مميزات النص الأساسية (خلاقاً للمشاهدة) تمتعه باستقلالية دلالية:

وانفصاله عن الكاتب وعن الموقف الأصيل في كليته وعن المتلقي = المرسل إليه.

ينطبق ذلك أيضاً على الأفعال والممارسات (التي لها تأثير زمني) التي تؤول باعتبارها «شبه - نص». فكلاهما يترك في العالم بصمات تمارس فعلاً خاصاً. يتكون النص من أنماط ممكنة لاستغلال العالم واستثماره يمكن تحصيلها في غيريتها لتساعد المؤول في تعميق معرفته لنفسه.

الأنثروبولوجيا؛ الفلسفة التأويلية.

تستند **الأنثروبولوجيا** الفلسفية في القرن العشرين إلى نتائج علم الأحياء (البيولوجيا). وبذلك يضع **هلموت بلسنر** (١٨٩٢-١٩٨٥) الإنسان في مكانه على سلم الأحياء.

يمتاز كل كائن حي **بموقعيته**، فهو يميز بين ما يجده في نفسه وبين العالم الخارجي الذي يرتبط به والذي يخضع لارتكاساته.

أما في النبات فإن شكل التنظيم يعتبر مفتوحاً، أي أن النبات يخضع لشروط حياته بغض النظر عن المحيط. أما بالنسبة إلى الحيوان فالشكل يعتبر مغفلاً وهو يقوم على تركيز الجسم بقوة على نفسه عبر أعضائه (والدماغ باعتباره عضواً مركزياً ما يمكنه من تحقيق درجة عالية من الاستقلالية).

وحده **الإنسان** يتميز من خلال موقعه التخارجي، ذلك أن باستطاعته وعبر وعيه التأمل أن يعود إلى ذاته. فهو يدرك نفسه عبر مظاهر ثلاثة.

باعتباره جسداً عينيّاً، وباعتباره ذاتاً (النفس) في الجسد وباعتباره أنا يستطيع من خلالها أن يتبنى وضعاً شاداً بالنسبة إلى ذاته.

وبالنسبة إلى المسافة التي تفصل الإنسان بذلك عن ذاته فإن حياته تعتبر مهمّة عليه أن يؤديها بنفسه. إذ عليه أن يصبح ما هو، وهو بالتالي

قد أعد نفسه وقد أصبح بطبيعته رهينة الثقافة.

فالتربية والثقافة، الحساسية والحياة الروحية تعتبر بالنسبة إلى الإنسان بمثابة وحدة وسيطة.

استند **أرنولد غاهلين** (١٩٠٤-١٩٧٦) إلى نتائج علم الأحياء لينطلق من المقارنة بين الإنسان والحيوان.

خلاقاً للحيوان الذي يتأقلم مع محيطه والذي يعيش منقاداً بغريزته بشكل عام، يعتبر الإنسان من الناحية البيولوجية كائن النواقص.

يعتبر الإنسان بسبب من عدم تأقلمه وبسبب نقص غريزته كائناً مهتداً في وجوده. ولكن وبإزاء هذا الموقف نجد من جهة أخرى انفتاحه على العالم، وتالياً قدرته على التعلم، فالإنسان لا يعتبر مقصياً بأفق أية تجربة ولا بأي من نماذج الممارسة.

فبإمكانه إذاً، وبسبب وعيه التأمل، أن يعيد نمذجة شروط حياته (وما يبقيه على الحياة) من خلال خلقه لوسط مصطنع، الثقافة.

يصطدم الإنسان باستمرار بسبب انفتاحه على العالم بوفرة من الانطباعات وبالتالي فهو يقع على إمكانات متعددة لتأويله لعمله وللعالم بحيث لا يستطيع السيطرة عليه دون مساعدة. من هنا لا يمكن إضاح العديد من الخصائص ومن الإوالات الخاصة بالإنسان دون النظر إلى ما يعرف «**بوظيفة تخفيف الحموله**»، إذ تسهم هذه الخصائص والإوالات بجعل النظام

البنائية.

يعتبر «الفكر البري» في الثقافات القبلية فكراً قادراً على التجريد ثم إنه فكر يسعى لتنظيم المعطيات الطبيعية والاجتماعية، وهي معطيات على ارتباط وثيق بالشروط الحياتية العينية. كذلك يولي ليفي شتراوس مسألة التناقض بين **الطبيعة والثقافة** عناية خاصة وهذا ما يصنفه ضمن أنظمة علامات مختلفة:

- على مستوى الممارسات الاجتماعية من مثل قواعد الزواج أو الطقوس على سبيل المثال.
 - أو على مستوى تأويل الأساطير.
- وهكذا بحث في «الأسطوريات» (١٩٧١-٧٥)، الأساطير الأميركية باعتبارها نظاماً متماسكاً ينطوي مضمونها على صيرورة ثقافية.

أما أعمال **ميشال فوكو** (١٩٢٦-٨٤) ذات التوجه التاريخي فقد هدفت إلى إعادة بناء أشكال نظام العلم وما يرتبط بها من أشياء وموضوعات. فإن فوكو بالرغم من تأثره بالبنائية قد انتقد أخذها بالكلية وتجاوز البنى الزمنية مشدداً على لاتواصلية التاريخ. ولذلك اعتبر مفكراً لما بعد البنائية.

بحث فوكو في كتاباته الأولى حول أركيولوجيا المعرفة في نظام العلم الذي اعتبره كلية الممارسة الخطابية، أي جملة متناسقة من الأقوال التي تحدد عصرًا ما.

فقط مع نهاية القرن الثامن عشر اكتسب الإنسان بحسب فوكو موقعه وسط هذه الممارسة الخطابية وهو موقع معرفي تاريخي من خلال «ازدواجية تجريبية - متعالية»، إذ بدأ بوصفه ذاتاً وموضوعاً للمعرفة في آن واحد. وبعد أن أصبح الإنسان موضوع العلوم الإنسانية بدأ الإنسان «يختفي» في العلوم التي استخدم في بحثها بنى لواعية.

أثناء ذلك بدأ الخطاب وسيلة لفرض **السلطة**، التي تستخدم العلم والنظام الاجتماعي والاستقلالية الفردية.

لا وجود لأي مركز لهذا الخطاب في أي ذات كانت، بل هي تنتشر في غيرية ما يحكى أو ما يقال. إن البحث في الأصل بالنسبة إلى استراتيجية السلطة لا يتناول مسألة الأصل، بل المصادر.

إن «قيام» الفرد الحديث، بنظر فوكو، هو نتيجة ظهور ممارسات الحراسة والاعترافات التي أسهم فيها الأطباء والقضاة والمربون. وسط هذه «العلنية» المفروضة يقيم الفرد «ذاته الخاصة» التي تتحول بعد ذلك إلى موضوع مراقبة. خلافاً لذلك رأى فوكو في الهم الإغريقي بالنفس «جمالية أخلاقية للوجود».

يعتبر **فرديناند سوسير** (١٨٥٧-١٩١٣) صاحب التأثير الأكبر على نشأة البنائية اللسانية.

فاللغة برأيه نسق من العلامات تتعلق الواحدة منها بالآخرى. ولا تتقدم بدورها إلا وسط جماعة المتحدثين. والعلامات تقوم على الدلالات. بحيث تكون العلاقة بين العلامات والدلالات علاقة تحكمية.

وبالتالي فإن دلالة العلامة لا تقوم من تلقاء نفسها، بل هي تتحدد باستمرار عبر علاقات النسق الذي يحتويها. إن اللغة بوصفها نسقاً (اللسان) تعتبر أساس الاستعمال اللغوي الفعلي للتخاطب الفردي (الكلام) باعتبارها نسقاً لا واعياً. فهي توجد كاملة فقط وسط كلية المتخاطبين.

تبرز اللغة، بحسب سوسير باعتبارها نظاماً مستقلاً ذا عناصر تتقوم بعلاقاتها الداخلية (علامات) ويستدل عليها عبر شكل تمظهرها العيني. وبما أن ثمة إنجازات أخرى (مثل الفن والطقوس والأشكال العادية اليومية الخ) تشكل نسقاً من العلامات، فبالإمكان أيضاً أن نسأل عن البنية التي تقوم عليها.

قام كلود ليفي شتراوس (ولد عام ١٩٠٨) بنقل المنهج البنائي إلى حقل الأنطولوجيا، وذلك من أجل دراسة نسق علامات ونسق تصنيف ثقافات الشعوب البدائية. منطلقاً من فكرة تقول بأن كل مؤسسة أو عادة أو خرافة إنما تستند أصلاً إلى بنية لا واعية على الدارس الكشف عنها، إذ فيها يتمظهر شكل النشاط العقلي البشري بشكل عام.

إن البنية هي جملة أو كلية من العناصر تقوم فيما بينها علاقات معينة، بحيث إن تغيراً في أي عنصر أو في أية علاقة سيؤدي بدوره إلى تغير في العناصر الأخرى أو في العلاقات ككل.

وبذلك يمكن تفسير نظام **القراية** باعتباره بنية تتشكل عناصرها من الأشخاص وتقوم العلاقات داخلها عبر نظم الزواج وقواعده. كما يحدد النسق باعتباره كلية العلاقات الاجتماعية التي تضع الموضع الاجتماعي وحقوق الأفراد.

وصف شتراوس في كتابه «الفكر البري» (١٩٦٨) ما يسمى **بالطوطمية** معتبراً إياها نظاماً تصنيفياً تقوم فيه العلاقات الاجتماعية بالتمايز عما نشهده في التنوع الطبيعي في عالم النبات أو الحيوان.

تظهر الآلية الطوطمية (لوحة A) شدة تعقيد الآلة المفهومية التي يقدمها نظام التصنيف هذا.

تشكل الاشارات اللاحقة احوالة الى مصادر المانية عالجت موضوعات فلسفية. وهي مؤلفات يمكن الوصول إليها كما يمكن الاستفادة من ببليوغرافيا الملحق بكتاب تاريخ الفلسفة لمؤلفه ف.توتوك ٦ أجزاء (طبعة ١٩٦٤ فرنكفورت).

وقد أفردنا في إثبات الفلاسفة اشارة إلى المصادر التي يمكن العودة إليها علمًا أننا استعنا بشكل خاص بالسلسلة التالية (Rowohlt Bildmonographien) هذا دون أن نشير في هذه المرجعية إلى الأجزاء التي اعتمدناها. كما اعتمدنا سلسلتي (Campus) و(Junius) للتمهيد لتاريخ الفلسفة. ولم نشر إلى أجزاء هذه السلاسل فيما بعد.

Östliche Philosophie

Indien

- Bhagavadgita. Übers. S.Lienhard. Baden-Baden 1958
 Bhagavadgita. Hg. H. Glasenapp. Stuttgart 1992
 Buddha: Die vier edlen Wahrheiten. Hg. K.Mylus. München ²1986
 Reden des Buddha. Übers. H. Bechert. Freiburg 1993
 Indische Geisteswelt. Eine Auswahl von Texten in dt. Übersetzung. 2 Bde. Hg. H.v. Glasenapp. Baden-Baden 1958/59
 Upanishaden. Übers. A.Hillebrandt. Köln 1986
 Upanishaden. Übers. P. Thieme. Stuttgart 1966

China

- Versch. Ausgaben in der Übersetzung von R. Wilhelm sind bei Eugen Diederichs, Düsseldorf/Köln/München erschienen (I Ging; Lun Yü; Menzius: Tao te king; Zhuang Zi u.a.)
 Konfuzius: Gespräche de Meisters Kung (Lun Yü). Hg. E. Schwarz. München 1985
 Lao-Tse: Tao Te King. Übers. V.v.Strauss. Zürich 1959
 Lao-Tse: Tao Te King. Übers. G. Debon. Stuttgart 1961

Antike

Aristoteles

- Werke in dt. Übersetzung. Begr. E.Grümach, hg. H.Flaschar. Berlin 1956 ff.
 Philosophische Schriften. 6Bde. Übers. H.Bonitz u.a. Hamburg 1995
 Einzelausgaben in der »Philosophischen Bibliothek«, Meiner, Hamburg und in der »Bibliothek der Alten Welt«, Artemis, Zürich
 J.L. Ackrill: Aristoteles. Einf. in sein Philosophieren. Berlin 1985
 W.Bröcker: Aristoteles. Frankfurt ⁵1987
 O.Höffe: Aristoteles. München 1996
 I. Düring: Aristoteles. Darstellung und Interpretation seines Denkens. Heidelberg 1966
 E. Sandvoss: Aristoteles. Stuttgart 1981

Boëthius

- Trost der Philosophie. Lat.-dt. Hg. u. Übers. E. Gegen-schatz u. O. Gigon. Zürich/München 1981

Epikur

- Von der Überwindung der Furcht. Katechismus, Lehr-briefe. Spruchsammlung, Fragmente. Hg. u. Übers. O. Gigon. Zürich/München ³1983
 Briefe, Sprüche. Werkfragmente. Griech.-dt. Hg. H.W.Krautz. Stuttgart 1980
 M. Hossenfelder: Epikur. München ²1998

Platon

- Jubiläumsausgabe sämtl. Werke. Hg. O.Gigon, Übers. R. Rufener. Zürich/München 1974
 Sämtl. Dialoge. Hg. u. Übers. O. Apelt. Sonderausgabe Hamburg 1988
 Werke in acht Bänden. Griech.-dt. Hg. G. Eigler. Darmstadt 1970-1983
 K. Bormann: Platon. Freiburg ³1993
 W. Bröcker: Platos Gespräche. Frankfurt ³1985
 P. Friedländer: Platon. 3 Bde. Berlin ²1954-1960
 H. Görgemanns: Platon. Heidelberg 1994

Plotin

- Plotins Schriften. Griech.-dt. 6 Bde. Übers. R. Harder. Hamburg 1956-1971 (daraus auch einzelne Studienausgaben)
 Ausgewählte Schriften. Hg. W.Marg. Stuttgart 1973
 V. Schubert: Plotin. Einf. in sein Philosophieren. Freiburg 1973

Skepsis

- Sextus Empiricus: Grundriß der pyrrhon. Skepsis. Übers. M. Hossenfelder. Frankfurt 1985
 F. Ricken: Antike Skeptiker. München 1994

Sokrates

- (Quellen: siehe Platon)
 G. Böhme: Der Typ Sokrates. Frankfurt 1988
 G. Figal: Sokrates. München ²1998
 H. Kuhn: Sokrates. München 1959
 B. Waldenfels: Das sokrat. Fragen. Meisenheim 1961

Stoa

- Stoa und Stoiker. Die Gründer, Panatios, Poseidonios. Hg. u. Übers. M. Pohlenz. Zürich ²1964
 Epiktet: Handbüchlein der Moral. Hg. u. Übers. H.

- Schmidt. Stuttgart ¹¹1984
 Marc Aurel: Wege zu sich selbst. Hg. u. Übers. W. Theiler. Zürich ³1985
 Seneca: Philosoph. Schriften. 5 Bde. Lat.-dt. Hg. u. Übers. M. Rosenbach. Darmstadt 1969-1989
 M. Pohlenz: Die Stoa. Geschichte einer geistigen Bewegung. 2 Bde. Göttingen 1992 u. 1990

Vorsokratiker

- Die Fragmente der Vorsokratiker. 3 Bde. Griech.-dt. Hg. H. Diels/W.Kranz. Dublin/Zürich ⁶1985
 Die Vorsokratiker. Hg. W.Capelle. Stuttgart ⁸1973
 Die Vorsokratiker. Griech.-dt. Übers. J.Mansfeld. Stuttgart 1987
 Gorgias von Leontinoi: Reden, Fragmente und Testimonien. Griech.-dt. Hg. Th. Buchheim. Hamburg 1989
 W. Bröcker: Die Geschichte der Philosophie vor Sokrates. Frankfurt ²1986
 U. Hölscher: Anfängl. Fragen. Studien zur frühen griech. Philosophie. Göttingen 1968
 W.H. Pleger: Die Vorsokratiker. Stuttgart 1991

Mittelalter

Albertus Magnus

- Ausgewählte Texte. Lat.-dt. Hg. u. Übers. A. Fries. Darmstadt ³1994
 I. Craemer-Ruegenberg: Albertus Magnus. München 1980

Anselm von Canterbury

- Monologion. Lat.-dt. Hg. F.S. Schmitt. Stuttgart 1964
 Proslogion. Lat.-dt. Hg. F.S. Schmitt. Stuttgart ³1995
 De veritate. Über die Wahrheit. Lat.-dt. Hg. F.S. Schmitt. Stuttgart 1966
 Analecta Anselmiana. Untersuchungen über Person und Werk Anselms von Canterbury. Begr. F.S. Schmitt. 5 Bde. Frankfurt 1969-1976
 K.Kienzler: Glauben und Denken bei Anselm von Canterbury. Freiburg 1981

Aurelius Augustinus

- Dt. Augustinusausgabe. Hg. C.J. Perl. Paderborn 1940 ff.
 Bekenntnisse. Einl. u. Übers. W.Thimme. Zürich/München 1982
 Selbstgespräche über Gott und die Unsterblichkeit der Seele. Lat.-dt. Übers. H. Müller. Zürich ²1986
 Vom Gottesstaat. 2 Bde. Übers. W. Thimme. Zürich/München 1978
 R. Berlinger: Augustins dialog. Metaphysik. Frankfurt 1962
 K. Flash: Augustin. Einf. in sein Denken. Stuttgart ²1994
 A. Schöpf: Augustinus. Einf. in sein Philosophieren. Freiburg/München 1970

Averroes

- Die Metaphysik des Averroes. Übers. u. Erl. M. Horten. Frankfurt 1960 (Nachdr. der Ausg. Halle 1912)
 Philosophie und Theologie von Averroes. Übers. M.J. Müller. Osnabrück 1974 (Nachdr. der Ausg. München 1875)

Avicenna

- Die Metaphysik Avicennas. Übers. u. Erl. M. Horten.

- Frankfurt 1960 (Nachdr. der Ausg. Leipzig 1907)
 G. Verbeke: Avicenna. Grundleger einer neuen Metaphysik. Opladen 1983

Bonaventura

- Das Sechstageswerk. Lat.-dt. Übers. W. Nyssen. München 1964
 Pilgerbuch der Seele zu Gott. Lat.-dt. Übers. J.Kaup. München 1961
 E. Gilson: Die Philosophie des hl. Bonaventura. Darmstadt ²1960

Johannes Duns Scotus

- Abhandlung über das erste Prinzip. Hg. u. Übers. W.Kluxen. Darmstadt 1974
 E. Gilson: Johannes Duns Scotus. Einf. in die Grundgedanken seiner lehre. Düsseldorf 1959

Johannes Scotus Eriugena

- Über die Einteilung der Natur. Übers. L. Noack. Hamburg 1983
 W. Beierwaltes: Eriugena. Grundzüge seines Denkens. Frankfurt 1994
 G. Schrimpf: Das Werk des Johannes Scotus Eriugena im Rahmen des Wissenschaftsverständnisses seiner Zeit. Münster 1982

Meister Eckhart

- Die lat. Werke. Hg. u. Übers. K. Weiß u.a. Stuttgart 1936 ff.
 Die dt. Werke. Hg. u. Übers. J. Quint. Stuttgart 1958 ff.
 Dt. Predigten und Traktate. Hg. u. Übers. J. Quint. München ²1963
 H. Fischer: Meister Eckhart. Einf. in sein philosoph. Denken. Freiburg 1974
 K. Ruh: Meister Eckhart. München ²1989

Moses Maimonides

- Führer der Unschlüssigen. Hg. u. Übers. A. Weiss. Hamburg 1995 (Nachdr. der Ausg. v. 1923/24)

Nikolaus von kues

- Schriften des Kikolaus von Cues. In dt. Übersetzung. Hg. E. Hoffmann u.a. Leipzig/Hamburg 1936 ff.
 Die belehrte Unwissenheit (De docta ignorantia). 3 Bde. Lat.-dt. Hg. u. Übers. P. Wilpert u.H. G.Senger. Hamburg 1977
 Weitere lat.-dt. Parallelausgaben in der »Philosophischen Bibliothek«. Hamburg
 K.-H. Kandler: Nikolaus von Kues. Göttingen ²1997
 K.H. Volkmann-Schluck: Nicolaus Cusanus. Die Philosophie im Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit. Frankfurt ³1984

Peter Abaelard

- Theologia Summi boni. Lat.-dt. Hg. U.Niggli. Hamburg ³1997
 Die Leidensgeschichte und der Briefwechsel mit Heloisa. Hg. u. Übers. E.Brost Heidellberg ⁴1979
 L. Grause: Pierre Abélard. Philosophie und Christentum im Mittelalter. Göttingen 1969

Raymond Lull

Die neue Logik. Lat.-dt. Hg. Ch.Lohr. Hamburg 1985
E.W. Platzek: Raimund Lull. 2 Bde. Düsseldorf 1962/1964

Patristiker

Bibliothek der Kirchenväter. Eine Auswahl patrist. Werke
in dt. Übersetzung. Hg. O. Bardenhewer u.a. München
1911-38

E. Osborn: Anfänge christl. Denkens. Düsseldorf 1987

Thomas von Aquin

Die dt. Thomas-Ausgabe. Dt.-lat. Ausgabe der Summa
theologica. Heidelberg 1933 ff.

Summe gegen die Heiden. 4 Bde. Lat.-dt. Hg. u. Übers. K.
Albert u. P.Engelhardt. Darmstadt 1974 ff.

Über das Sein und das Wesen. Lat.-dt. Übers. R. Allers.
Darmstadt 1989

Untersuchungen über die Wahrheit. Übertr. E. Stein.
Löwen/Freiburg 1964

R. Heinzmann: Thomas von Aquin. Stuttgart 1992

G. Mensching: Thomas von Aquin. Frankfurt 1995

J. Pieper: Thomas von Aquin. Leben und Werk. München
41990

J. Weisheipl: Thomas von Aquin. Sein Leben und seine
Theologie.

Graz/Wien/Köln 1980

Wilhelm von Ockham

Summe der Logik (aus Teil I). Hg. u. Übers. P.Kunze.
Hamburg 1984

Texte zur Theorie der Erkenntnis und der Wissenschaft.
Lat.-dt. Hg. R.Imbach. Stuttgart 1984

J.P. Beckmann: Wilhelm von Ockham. München 1996

H. Junghans: Ockham im Lichte der neueren Forschung.
Berlin/Hamburg 1968

Renaissance

Francis Bacon

Neues Organon. Lat.-dt. Hg. W.Krohn. Hamburg 1990

W. Krohn: Francis Bacon. München 1987

Ch. Whitney: Francis Bacon. Frankfurt 1989

Giordano Bruno

Das Aschermittwochsmahl. Übers. F.Fellmann. Frankfurt
1981

Von den heroischen Leidenschaften. Hg. Ch. Bachmeister.
Hamburg 1989

Von der Ursache, dem Prinzip und dem Einen. Hg. P.R.
Blum. Hamburg 61982

Zwiesgespräche vom unendl. All und den Welten. Hg.
L.Kuhlenbeck. Darmstadt 1973

A. Groce: Giordano Bruno. Der Ketzer von Nola. Versuch
einer Deutung. Wien 1970

Erasmus von Rotterdam

Erasmus Studienausgabe. 8 Bde. Lat.-dt. Darmstadt
1976 ff.

Lob der Torheit. Hg. U.Schultz. Frankfurt 1978

Vertraute Gespräche. Lat.-dt. Hg. H. Rädle. Stuttgart 1976

C.Augustin: Erasmus von Rotterdam. Leben - Werk -

Wirkung. München 1986

Marsilio Ficino

Über die Liebe oder Platos Gastmahl. Lat. - dt. Hg. P.R.
Blum. Hamburg 1984

P.O. Kristeller: Die Philosophie des Marsilio Ficino.
Frankfurt 1972

Hugo Grotius

Drei Bücher vom Recht des Krieges und des Friedens. Hg.
W.Schätzel. Tübingen 1950

Niccolò Machiavelli

Der Fürst. Hg. R. Zorn. Stuttgart 61978

IL Principe/Der Fürst. Hg. Ph. Rippel. Stuttgart 1986

H. Freyer: Machiavelli. Weinheim 1986

W. Kersting: Niccolò Machiavelli. München 21998

Pico della Mirandola

Über die Würde des Menschen. Lat.-dt. Hg.m A.Buck.
Hamburg 1990

Michel de Montaigne

Essais. Übers. H. Lüthy. Zürich 91996

H. Friedrich: Montaigne. Bern/München 31993

J. Starobinski: Montaigne. Denken und Existenz. Mün-
chen/Wien 1986

Pietro Pomponazzi

Abhandlung über die Unsterblichkeit der Seele. Lat.-dt.
Hg. B. Mojsisch. Hamburg 1990

Aufklärung

George Berkeley

Eine Abhandlung über die Prinzipien der menschl.
Erkenntnis. Hg. A. Klemmt. Hamburg 1979

Philosoph. Tagebuch. Hg. W. Breidert. Hamburg 1980

H.M. Bracken: Berkeley. 1974

A. Kulenkampff: George Berkeley. München 1988

René Descartes

Discours de la Méthode. Frz.-dt. Hg. L.Gäbe. Hamburg
1990

Meditationes de prima philosophia. Lat.-dt. Hg. L. Gäbe
Hamburg 31992

Regulae ad directionem ingenii. Lat.-dt. Hg. H. Spring-
meyer u.a.Hamburg 1973

F. Alquié: Descartes. Stuttgart 1962

W. Röd: Descartes. Die innere Genesis des cartesian.
Systems. München 1964

Thomas Hobbes

Lehre vom Körper. Hg. M. Frischeisen-Köhler. Hamburg
21967

Lehre vom Menschen. Lehre vom Bürger. Hg. M.Frischei-
sen-Köhler, G.Gawlick. Hamburg 21966

Leviathan oder Stoff, Form und Gewalt eines bürgerl. und
kirchl. Staates. Hg. I.Fetscher. Frankfurt 1984

L. Strauss: Hobbes polit. Wissenschaft. Neuwied/Berlin
1965

U. Weiß: Das philosoph. System von Thomas Hobbes.
Stuttgart-Bad Cannstatt 1980

David Hume

- Eine Unters. über den menschl. Verstand. Hg. J. Kulenkampff. Hamburg ¹¹1984
 Eine Untersuchung über die Prinzipien der Moral. Übers. C. Winckler. Hamburg 1972
 Ein Traktat über die menschl. Natur. Hg. Th. Lipps, R. Brandt. Hamburg 1973
 Die Naturgeschichte der Religion. Hg. L. Kreimendahl. Hamburg 1984
 E. Craig: David Hume. Eine Einf. in seine Philosophie. Frankfurt 1979
 J. Kulenkampff: David Hume. München 1989
 G. Streminger: David Hume. Sein Leben u. sein Werk. Paderbon ³1995

Gottfried Wilhelm Leibniz

- Werke. Zweisprachige Ausgabe. 5 Bde. Frankfurt 1986
 Studienausgabe. 5 Bde. Darmstadt 1965 ff.
 Philosophische Werke. 4 Bde. Hamburg 1996
 K. Müller u. G. Krönert: Leben und Werk von G.W. Leibniz. Frankfurt 1969

John Locke

- Versuch über den menschl. Verstand. 2 Bde. Hg. C. Winckler. Hamburg ⁴1981
 Ein Brief über Toleranz. Engl.-dt. Hg. J. Ebbinghaus. Hamburg ²1975
 Zwei Abhandlungen über die Regierung. Hg. W. Euchner. Frankfurt ²1977
 R. Specht: John Locke. München 1989

Montesquieu

- Vom Geist der Gesetze. Hg. K. Weigand. Stuttgart 1967

Blaise Pascal

- Gedanken über die Religion und über einige andere Gegenstände. Übers. E. Wasmuth. Stuttgart 1987
 Die Kunst zu überzeugen und die anderen kleineren philosoph. und relig. Schriften. Übers. E. Wasmuth. Heidelberg ³1963
 A. Béguin: Blaise Pascal. Hamburg ⁸1979
 J. Steinmann: Pascal. Stuttgart ²1962

Jean-Jacques Rousseau

- Die Bekenntnisse. München 1981
 Diskurs über die Ungleichheit. Frz.-dt. Hg. H. Meier. Paderborn ⁴1997
 Schriften zur Kulturkritik. Hg. K. Weigand. Hamburg ⁵1995
 Emil oder Über die Erziehung. Übers. L. Schmidts. Paderborn ¹²1995
 M. Forschner: Rousseau. Freiburg 1977
 R. Spaemann: Rousseau. Bürger ohne Vaterland. München 1980

Baruch de Spinoza

- Sämtl. Werke in sieben Bänden. Hamburg 1965-90 (Nachdrucke und Neuauflagen)
 Studienausgabe, 2 Bde. Lat.-dt. Darmstadt 1979/³1980
 Die Ethik. Lat.-dt. Übers. J. Stern. Stuttgart 1977
 H.G. Hubbeling: Spinoza. Freiburg 1978
 F. Wiedmann: Baruch de Spinoza. Würzburg 1982

Giovanni Battista Vico

- Prinzipien einer neuen Wissenschaft über die gemeinsame Natur der Völker. Hg. V. Hösle u. Ch. Jermann. Hamburg 1990
 S. Otto: G.Vico. Stuttgart 1989
 R.W. Schmidt: Die Geschichtsphilosophie G.B. Vicos. Würzburg 1982

Christian Wolff

- Gesammelte Werke. Hg. J.Ecole u.a. Hildesheim 1965 ff.
 W. Schneiders (Hg.): Christian Wolff 1679-1754. Hamburg 1983

Deutscher Idealismus

Johan Gottlieb Fichte

- Histor.-krit. Gesamtausgabe. Hg. R. Lauth, H.Jacob u.a. Stuttgart-Bad Cannstatt 1962 ff.
 Studienausgaben in der »Philosophischen Bibliothek«, Hamburg
 W. Janke: Fichte. Sein und Reflexion. Grundlagen der krit. Vernunft. Berlin 1970
 P. Rohs: J.G.Fichte. München 1991
 J. Widmann: J.G. Fichte. Einf. in seine Philosophie. 1982

Georg Wilhelm Friedrich Hegel

- Gesammelte Werke. Hamburg 1968 ff.
 Daraus: Studienausgaben in der »Philosophischen Bibliothek«, Hamburg
 Werke in 20 Bänden. Hg. E. Moldenhauer u. K.M. Michel. Frankfurt 1986
 Ch. Helfferich: G.W.F.Hegel. Stuttgart 1979
 O. Pöggeler (Hg.): Hegel. Freiburg 1977

Immanuel Kant

- Gesammelte Schriften (Akademieausgabe). Berlin 1902 ff.
 Werke in sechs Bänden. Hg. W. Weischedel. Wiesbaden 1956-64 (Nachdruck Darmstadt ⁵1983)
 Studienausgaben in der »Philosophischen Bibliothek«, Hamburg, und bei Reclam, Stuttgart
 H.M. Baumgartner: Kants »Kritik der reinen Vernunft«. Anleitung zur Lektüre. Freiburg ⁴1996
 O. Höffe: Immanuel Kant. München ⁴1996
 F. Kaulbach: Immanuel Kant. Berlin ²1982

Friedrich Wilhelm Joseph Schelling

- Histor.-krit. Gesamtausgabe. Hg. H.M.Baumgartner, W.G.Jacobs, H. Krings, H.Zeltner. Stuttgart 1976 ff.
 Studienausgabe (Aus F.W.J.v. Schellings sämmtl. Werke. Stuttgart/Ausburg 1856-61). Nachdruck Darmstadt 1976-83
 Ausgewählte Schriften. 6 Bde. Hg. M.Frank. Frankfurt 1989
 H.-M. Baumgartner/H.Korten: Schelling. München 1996
 S. Dietzsch: F.W.J. Schelling. Berlin/Köln 1978
 M.Frank: Eine Einf. in Schellings Philosophie. Frankfurt 1985
 H.J. Sandkühler: F.W.H. Schelling Stuttgart 1970

Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher

- Krit. Gesamtausgabe. Hg. H.-J. Birkner u.a. Berlin/New York 1980 ff.

Brouillon zur Ethik. Hg. H.-J. Birkner. Hamburg 1981
Hermeneutik und Kritik. Hg. M. Frank. Frankfurt 1977
Über die Religion. Hg. H.-J. Rothert. Hamburg 1970
D. Lange (Hg.): Friedrich Schleiermacher. Theologe -
Philosoph - Pädagoge. Göttingen 1985

19. Jahrhundert

Auguste Comte

Rede über den Geist des Positivismus. Hg. I. Fetscher.
Hamburg ³1979
Die Soziologie. Hg. F. Blasche. Stuttgart ²1974

John Dewey

Demokratie und Erziehung. Braunschweig 1930
Psycholog. Grundfragen der Erziehung. Hg. W. Corell.
München 1974

Wilhelm Dilthey

Gesammelte Schriften. Stuttgart/Göttingen 1914 ff.
Der Aufbau der geschichtl. Welt in den Geisteswissen-
schaften. Hg. M. Riedel. Frankfurt 1981
Die Philosophie des Lebens. Eine Auswahl aus seinen
Schriften. Hg. H. Nohl. Stuttgart/Göttingen 1961
Texte zur Kritik der histor. Vernunft. Hg. H.-U. Lessing.
Göttingen 1983
O.F. Bollnow: Dilthey. Stuttgart ³1967
R.A. Makkeel: Dilthey. Philosoph der Geisteswiss. Frank-
furt 1991
F. Rodi u. H.-U. Lessing (Hg.): Materialien zur Philoso-
phie Wilhelm Diltheys. Frankfurt 1984

Ludwig Feuerbach

Sämtl. Schriften. 13 Bde. Hg. W. Bolin u. F. Jodl. Stuttgart
1960-64
Werke in sechs Bänden. Hg. E. Thies. Frankfurt 1974 ff.
H.J. Braun: Feuerbachs Lehre vom Menschen. Stuttgart-
Bad Cannstatt 1971
A.Schmidt: Emanzipator. Sinnlichkeit. Feuerbachs anthro-
polog. Materialismus. München 1988

William James

Der Pragmatismus. Hg. K. Oehler. Hamburg 1977
Die Vielfalt religiöser Erfahrung. Hg. E. Herms. Freiburg
1979

Sören Kierkegaard

Gesammelte Werke. Übers. E. Hirsh. Düsseldorf/Köln
1950 (Taschenbuchausgabe: Gütersloher Taschenbücher
Siebenstern)
Werke. Übers. L. Richter. Hamburg 1966 ff. (jetzt Frank-
furt)
Entweder - Oder. 2 Bde. München 1988
H. Diem: Sören Kierkegaard. Eine Einführung. Göttingen/
Zürich 1964
A. Paulsen: Sören Kierkegaard. Deuter unserer Existenz.
Hamburg 1955
M. Theunissen u. W.Greve: Materialien zur Philosophie
Sören Kierkegaards. Frankfurt 1979

Karl Marx

Marx-Engels: Werke und Briefe. 39 Bde. Berlin 1975 ff.

Studienausgabe. 6 Bde. Hg. H.-J.Lieber. Darmstadt
(Versch. Auflagen)
Die Frühschriften. Stuttgart ⁶1971
Das Kapital. Stuttgart 1957
W. Euchner: Karl Marx. München 1983
I. Fetscher: Karl Marx und der Marxismus. München 1967
H. Fleischer: Marx und Engels. Die philosoph. Grundlinien
ihres Denkens. Freiburg ²1974

John Stuart Mill

Gesammelte Werke. Hg. Th. Gomperz. 12 Bde. 1869-86
(Nachdruck Aalen 1968)
Über die Freiheit. Hg. M. Schlenke. Stuttgart 1974
Der Utilitarismus. Stuttgart 1985

Friedrich Nietzsche

Werke. Krit. Gesamtausgabe. Hg. G.Coli u. M. Montinari.
Berlin/New York 1967 ff. (Studienausgabe. 15 Bde.
München 1980)
Sämtl. Werke. 12 Bde. Stuttgart 1965 (Versch. Auflagen)
Werke. 3 Bde. Hg. K. Schlechta. München ⁹1982
E. Fink: Nietzsches Philosophie. Stuttgart ⁶1992
V. Gerhardt: Friedrich Nietzsche. München ²1995
W. Kaufmann: Nietzsche. Darmstadt ²1988
M. Montinari: Friedrich Nietzsche. Berlin 1991

Charles Sanders Peirce

Schriften zum Pragmatismus und Pragmatizismus. Hg. K.-
O. Apel.
Frankfurt 1976
Semiotische Schriften. 3 Bde. Hg. Ch. Kloesel u. H.Pape.
Frankfurt 1986-93
Über die Klarheit unserer Gedanken. Engl.-dt. Hg.
K.Oehler. Frankfurt ³1985
K.-O.Apel: Der Denkweg von Charles S.Peirce. Frankfurt
1975
E. Arroyabe: Peirce. Eine Einf. in sein Denken. Königstein
1982
L.Nagl: Charles Sander Peirce. Frankfurt 1992

Arthur Schopenhauer

Sämtl. Werke. 7 Bde. Hg. A. Hübscher. Wiesbaden ⁴1988
Sämtl. Werke. 5 Bde. Hg. W.v.Löhneysen. Stuttgart/
Frankfurt 1960-65 (Nachdruck Darmstadt 1976-82;
Taschenbuchausgabe Frankfurt 1986)
A. Hübscher: Denker gegen den Strom - Schopenhauer:
gestern, heute, morgen. Bonn ³1987

20. Jahrhundert

Theodor W. Adorno

Gesammelte Schriften. 23 Bde. Frankfurt 1970 ff.
Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten
Leben.
Frankfurt 1969
Negative Dialektik der Aufklärung. Frankfurt 1971 (Zu-
sammen mit Horkheimer)
F. Grenz: Adornos Philosophie in Grundbegriffen. Frank-
furt 1974
R. Wiggershaus: Theodor W. Adorno. München 1987

Karl-Otto Apel

Transformation der Philosophie. 2 Bde. 1973 u.ö.

Diskurs und Verantwortung. Frankfurt 1988 u.ö.
W.Kuhlmann: Reflexive Letztbegründung. Freiburg 1985

Hannah Arendt

Vita activa oder Vom tätigen Leben. München ¹⁰1998
Vom Leben des Geistes. 2 Bde. München 1979

D. Barley: Hannah Arendt. München 1990
S.Wolf: Hannah Arendt. Frankfurt 1991
E. Young-Bruhl: Hannah Arendt. Leben. Werk und Zeit.
Frankfurt 1986

John L. Austin

Zur Theorie der Sprechakte. Stuttgart 1972 Gesammelte
Aufsätze. Hg. J. Schulte. Stuttgart 1986

Henri Bergson

Die beiden Quellen der Moral und der Religion. Freiburg
1980

Materie und Gedächtnis. Frankfurt 1964
Denken und schöpfer. Werden. Frankfurt 1985

P.Jurevics: Henri Bergson. Freiburg 1949
L. Kolakowski: Henri Bergson. München/Zürich 1985
G. Pflug: Henri Bergson. Berlin 1959

Ernst Bloch

Gesamtausgabe. 16 Bde. Frankfurt 1967 ff.
Werkausgabe. 17 Bde. Frankfurt 1985

B. Schmidt: Ernst Bloch. Stuttgart 1985

Albert Camus

Der Mensch in der Revolte. Reinbek 1969
Der Mythos von Sisyphos. Reinbek 1959

H.R.Lottmann: Albert Camus. Hamburg 1986
A.Piper: Albert Camus. München 1984

Ernst Cassirer

Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissen-
schaft der neueren Zeit. 4 Bde. Stuttgart/Berlin 1906-57
(Nachdruck Darmstadt 1995)
Philosophie der symbol. Formen. 3 Bde. Darmstadt 1982/
1988
Versuch über den Menschen. Hamburg 1995

A. Graeser: E. Cassirer. München 1994
H. Paetzold: E. Cassirer. Darmstadt 1995

Michel Foucault

Die Ordnung der Dinge. Frankfurt ⁹1990
Archäologie des Wissens. Frankfurt ⁶1994
Sexualität und Wahrheit. 3 Bde. Frankfurt 1983-89

Überwachen und Strafen. Frankfurt 1994
Schriften in vier Bänden. Frankfurt 2005
H.H. Kögler: M.Foucault. Stuttgart 2004
U.Marti: M. Foucault. München 1988
R. Visker: M. Foucault. München 1991

Gottlob Frege

Begriffsschrift und andere Aufsätze. Hildesheim ²1971
Funktion. Begriff. Bedeutung. Hg. G.Patzig. Göttingen
1994

Schriften zur Logik und Sprachphilosophie. Hg. G.
Gabriel. Hamburg ³1990

F.v. Kutschera: Gottlob Frege. Berlin 1989
V.Mayer: Gottlob Frege. München 1996
M.Schirn (Hg.): Studien zu Frege. 3 Bde. Stuttgart-Bad
Cannstatt 1976

Hans-Georg Gadamer

Gesammelte Werke. 10 Bde. Tübingen 1985 ff.
Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen
Hermeneutik. Tübingen 1960 u.ö.

Arnold Gehlen

Gesamtausgabe. 10 Bde. Frankfurt 1978 ff.
Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt.
Bonn ⁶1958. Wiesbaden ⁵1986
Urmensch und Spätkultur. Bonn ²1964. Wiesbaden ⁵1986

Jürgen Habermas

Erkenntnis und Interesse. Frankfurt 1968 u.ö.
Theorie des kommunikativen Handelns. 2 Bde. Frankfurt
1981 u.ö.
Zur Logik der Sozialwissenschaften. Frankfurt 5.erw. Aufl.
1970 u.ö.

A. Honneth u. H. Joas (Hg.): Kommunikatives Handeln.
Frankfurt 1986

D. Horster: Jürgen Habermas. Stuttgart 1991

Nicolai Hartmann

Der Aufbau der realen Welt. Berlin/New York ³1964
Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis. Berlin/New
York ³1965

Martin Heidegger

Gesamtausgabe. Hg. F.-W.v.Hernmann. Frankfurt 1975 ff.
Holzwege. Frankfurt ⁶1980
Sein und Zeit. Tübingen ¹⁶1986
Unterwegs zur Sprache. Pfullingen ⁸1986
Wegmarken. Frankfurt ²1978
W. Franzen: Martin Heidegger. Stuttgart 1976
O.Pöggeler: Der Denkweg Martin Heideggers. Pfullingen
1963

Max Horkheimer

Gesammelte Schriften. 18 Bde. Hg. A.Schmidt u.G.
Schmid-Noerr. Frankfurt 1985 ff.
Krit. Theorie. 2 Bde. Frankfurt ³1977
Gesellschaft im Übergang. Frankfurt 1981
A.Schmidt u.A. Altwicker (Hg.): Max Horkheimer heute:
Werk und Wirkung. Frankfurt 1986

Edmund Husserl

Husserliana. Gesammelte Werke. Den Haag 1950 ff.
Cartesian. Meditationen. Hg. E.Ströcker. Hamburg ³1995
Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomen-
olog. Philosophie. Tübingen ⁵1993
Die Krisis der europ. Wissenschaften und die transzen-
dentale Phänomenologie. Hg. E. Ströcker. Hamburg
³1996
Log. Untersuchungen. Tübingen ²1980
E. Fingl: Studien zur Phänomenologie. Den Haag 1966

- P. Jansen: Edmund Husserl. Einf. in seine Phänomenologie. Freiburg 1976
- L. Landgrebe: Der Weg der Phänomenologie. Gütersloh 1963
- W. Marx: Die Phänomenologie Husserls. München 1987
- E. Ströker: Husserls transzendente Phänomenologie. Frankfurt 1987
- Karl Jaspers*
Philosophie. 3 Bde. Berlin/Göttingen/Heidelberg ⁴1973
Von der Wahrheit. München ³1983
F.-P. Burkard: Karl Jaspers. Einf. in sein Denken. Würzburg 1985
K. Salamun: Karl Jaspers. München 1985
- Ludwig Klages*
Sämtl. Werke. Hg. E. Frauchinger u.a. Bonn 1966 ff.
Der Geist als Widersacher der Seele. Bonn ⁶1981
- Claude Lévi-Strauss*
Mythologica. 4 Bde. Frankfurt 1976
Strukturelle Anthropologie. Frankfurt 1978
Das wilde Denken. Frankfurt 1973
W. Lepenies u. H. Ritter (Hg.): Orte des wilden Denkers. Frankfurt 1970
G. Schiwy: Der franz. Strukturalismus. Reinbek 1969
- Gabriel Marcel*
Reflexion und Intuition. Frankfurt 1987
Sein und Haben. Paderborn ²1968
- V. Berning: Das Wagnis der Treue. Freiburg 1973
- Maurice Merleau-Ponty*
Die Struktur des Verhaltens. Berlin 1976
Phänomenologie der Wahrnehmung. Berlin ²1976
Das Sichtbare und das Unsichtbare. München 1986
- George E. Moore*
Principia Ethica. Stuttgart 1970
- Helmuth Plessner*
Gesammelte Schriften. 10 Bde. Frankfurt 1980-85
F. Hammer: Die exzent. Position des Menschen. Bonn 1967
S. Pietrowicz: H. Plessner. Freiburg/München 1992
- Karl Popper*
Die offene Gesellschaft und ihre Feinde. 2 Bde. Bern/München ⁶1980
Logik der Forschung. Tübingen ⁹1989
E. Döring: Karl R. Popper. Einf. in Leben und Werk. Hamburg 1987
L. Schäfer: Karl R. Popper. München ³1996
- Willard Van Orman Quine*
Wort und Gegenstand. Stuttgart 1980
H. Lauener: W.V.O. Quine. München 1982
- John Rawls*
Eine Theorie der Gerechtigkeit. Frankfurt 1975 u.ö.
Gerechtigkeit als Fairneß. Hg. O. Höffe. Freiburg 1977
Die Idee des politischen Liberalismus. Frankfurt 1992
O. Höffe (Hg.): Über John Rawls Theorie der Gerechtigkeit. Frankfurt 1977
- Th. W. Pogge: John Rawls. München 1994
- Paul Ricœur*
Die Interpretation. Ein Versuch über Freud. Frankfurt 1969, Neuaufl. 1993
Hermeneutik und Strukturalismus. München 1973
Hermeneutik und Psychoanalyse. München 1974
Zeit und Erzählung. 3 Bde. München 1988-91
F. Prammer: Die philosophische Hermeneutik Paul Ricœurs. Wien 1988
- Bertrand Russell*
Philosoph. und polit. Aufsätze. Hg. U. Steinvorth. Stuttgart 1971
Studienausgabe. München 1972 ff.
A.J. Ayer: Bertrand Russell. München 1973
- Gilbert Ryle*
Der Begriff des Geistes. Stuttgart 1969
- Jean-Paul Sartre*
Ist der Existentialismus ein Humanismus? In: Drei Essays. Frankfurt 1980
Kritik der dialekt. Vernunft. Reinbek 1967
Das Sein und das Nichts. Reinbek 1962
W. Biemel: Jean-Paul Sartre in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten. Reinbek 1964
J. Hengelbrock: Jean-Paul Sartre. Freiburg 1989
- Max Scheler*
Gesammelte Werke. 11 Bde. Hg. von Maria Scheler u. M.S. Frings. Bern/Bonn 1933-79
E.W. Orth u. G. Pfafferott (Hg.): Studien zur Philosophie von M. Scheler. Freiburg/München 1994
- Georg Simmel*
Gesamtausgabe. 20 Bde. Frankfurt 1988 ff. (als Taschenbuchausgabe 24 Bde.)
Hauptproblem der Philosophie. Berlin/New York ⁹1989
Das individuelle Gesetz. Philosoph. Exkurse. Hg. M. Landmann. Frankfurt 1968
H.J. Dahme u. O. Rammstedt (Hg.): Georg Simmel und die Moderne. Frankfurt 1984
- Alfred North Whitehead*
Prozeß und Realität. Frankfurt ²1984
E. Wolf-Gazo: Whitehead. Einf. in seine Kosmologie. Freiburg/München 1980
- Ludwig Wittgenstein*
Schriften. 7 Bde. Frankfurt 1960 ff.
Philosoph. Untersuchung. Frankfurt 1977
Tractatus logico-philosophicus. Frankfurt ¹⁴1979
K.T. Fann: Die Philosophie. L. Wittgensteins. München 1971
A. Kenny: Wittgenstein. Frankfurt 1974
G. Pitcher: Die Philosophie Wittgensteins. Freiburg/München 1967
J. Schulte: Wittgenstein. Stuttgart 1989
- Naturwissenschaften*
Ch. Darwin: Die Entstehung der Arten durch natürl.

- Zuchtwahl. Übers. C.W. Neumann. Stuttgart 1967
M. Drieschner: Einf. in die Naturphilosophie. Darmstadt 1981
A. Einstein: Über die spezielle und die allgemeine Relativitätstheorie. Wiesbaden ²³1988
A. Einstein: Mein Weltbild. Frankfurt 1988
Evolution. Die Entwicklung von den ersten Lebensspuren bis zum Menschen. (Spektrum der Wissenschaft) Heidelberg ⁶1986
Geo-Wissen: Chaos und Kreativität. Hamburg 1990
W.Heisenberg: Physik und Philosophie. Frankfurt/Berlin/Wien 1990
W.Heisenberg: Der Teil und das Ganze München ⁶1986
K.Keitel-Holz: Charles Darwin und sein Werk. Frankfurt 1981
Th.S.Kuhn: Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen. Frankfurt 1973
K.Lorenz: Die Rückseite des Spiegels. Versuch einer Naturgeschichte menschl. Erkennens. München/Zürich 1973
P.Mittelstaedt: Philosophische Probleme der modernen Physik. Mannheim u.a. ⁷1989
J.Monod: Zufall und Notwendigkeit. München ⁷1985
H.R.Pagels: Cosmic Code: Frankfurt 1983
P.A. Schilpp: Albert Einstein als Philosoph und Naturwissenschaftler. Wiesbaden 1979
F.M. Wuketis: Evolution, Erkenntnis, Ethik. Darmstadt 1984

Analytische Philosophie

- W.F.Frankena: Analytische Ethik. München 1994
A.Keller: Sprachphilosophie. Freiburg/München 1979
E.Runggaldier: Analyt. Sprachphilosophie. Stuttgart 1990
E.v.Savigny: Analyt. Philosophie. Freiburg/München 1970
E.v. Savigny: Die Philosophie der normalen Sprache. Frankfurt 1993
P.F. Strawson: Analyse und Metaphysik. München 1994
G.J. Warnock: Engl. Philosophie im 20.Jh. Stuttgart 1971

Moderne Logik

- W.k. Essler: Einf. in die Logik. Stuttgart ²1969
R.Kleiknecht u.E. Wüst: Lehrbuch der elementaren Logik. München 1976
F.v. Kutschera u. A.Breitkopf: Einf. in die moderne Logik. Freiburg ⁶1992
W.van O.Quine: Grundzüge der Logik. Frankfurt 1974
J.M. Bochenski u. A.Menne: Grundriß der formalen Logik. Paderborn ⁵1983

Bibliographie

- Totok, W.: Handbuch der Geschichte der Philosophie. 6 Bde. Frankfurt 1964 ff.

Lexika

- Chines.-dt. Lexikon der chines. Philosophie. Übers. v. L. Geldsetzer u. Hong Han-Ding. Aalen 1986
Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie. 4 Bde. Hg. v.J.Mittelstraß. Mannheim u.a. 1980 ff., ab Bd. 3: Stuttgart/Weimar
Enzyklopädie zu Philosophie und Wissenschaften. 4 Bde.

- Hg. H.J.Sandkühler. Hamburg 1990
Neues Handbuch philosoph. Grundbegriffe. 3 Bde. Hg. A.G. Wildfeuer, P. Kolmer. Freiburg/München 2007
Histor. Wörterbuch der Philosophie. 12 Bde. Hg. v.J.Ritter u.K.Gründer. Basel 1971 ff.
Lexikon der Ästhetik. Hg. v.W.Henckmann, K.Lotter. München 1992
Lexikon der Ethik. Hg. O.Höffe u.a. München ⁵1997
Lexikon der philosoph. Werke. Hg. v.F.Volpi u. J.Nidarümelin. Stuttgart 1988
Metzler Philosophenlexikon. Hg. B.Lutz u.a. Stuttgart ²1995
Metzler Philosophie Lexikon. Hg. v. P.Prechtl, F.-P.Burkard. Stuttgart/Wiemar ²1999
Philosophenlexikon. Hg. v. W.Ziegenfuß. 2 Bde. Berlin 1949/50
Philosophielexikon. Hg. A.Hügli u. P.Lübcke. Reinbek 1991
Philosoph. Wörterbuch. Hg. M.Müller u. A.Halder. Freiburg 1988; Neuausg. 1999
Philosoph. Wörterbuch. Hg. G.Schischkoff. Stuttgart ²²1991
Wörterbuch der Philosophie. Hg. R.Hegenbart. München 1984
Wörterbuch der philosoph. Begriffe. Hg. J.Hoffmeister. Hamburg ²1955

Philosophiegeschichten

- Anzenbacher, A.: Einf. in die Philosophie. Wien/Freiburg/Basel ⁶1997
Aster, E.v.: Geschichte der Philosophie. Stuttgart ¹⁸1998
Böhme, G. (Hg.): Klassiker der Naturphilosophie. Von den Vorsokratikern bis zur Kopenhagener Schule. München 1989
Bubner, R. (Hg.): Geschichte der Philosophie in Text und Darstellung. 8 Bde. Stuttgart 1982
Capelle, W.: Die griech. Philosophie. 2 Bde. Berlin ³1971
Châtelet, F. (Hg.): Geschichte der Philosophie, 8 Bde. Frankfurt/Berlin/Wien 1973
Copleston, F.C.: Geschichte der Philosophie im Mittelalter. München 1976
Coreth, E., Ehlen, P., Heinzmann, R., Rikken, F.u.a.: Grundkurs Philosophie Bd. 6-10. Stuttgart u.a. 1983 ff.
Deussen, P.: Allgemeine Geschichte der Philosophie mit besonderer Berücksichtigung der Religionen. Leipzig ⁵1922
Flasch, K.: Das philosoph. Denken im Mittelalter. Stuttgart 1987
Forke, A.: Geschichte der alten chines. Philosophie. Hamburg 1927, 1964
Forke, A.: Geschichte der mittelalterl. chines. Philosophie. Hamburg 1934, 1964
Forke, A.: Geschichte der neueren chines. Philosophie. Hamburg 1938, 1964
Frauwallner, E.: Geschichte der ind. Philosophie. 2 Bde. Salzburg 1953, 1956
Gilson, E.u. Böhner, Ph.: Die Geschichte der christl. Philosophie. Paderborn 1937
Glasenapp, H.v.: Die Philosophie der Inder. Stuttgart 1974

- Helferich, Ch.: Geschichte der Philosophie. Stuttgart ²1992; Tb. 1998
- Hiriyanna, M.: Vom Wesen der indischen Philosophie. München 1990
- Hirschberger, J.: Geschichte der Philosophie. 2 Bde. Freiburg/Basel/Wien ¹²1984, 1988
- Höllhuber, I.: Geschichte der Philosophie im spanischen Kulturbereich. München/Basel 1967
- Höllhuber, I.: Geschichte der italienischen Philosophie. München/Basel 1969
- Hoerster, N. (Hg.): Klassiker des philosoph. Denkens. 2 Bde. München 1982
- Höffe, O. (Hg.): Klassiker der Philosophie. 2 Bde. München ²1985
- Hügli, A. Lübcke, P. (Hg.): Philosophie im 20. Jhd. 2 Bde. Reinbek 1992
- Kafka, G.: Geschichte der Philosophie in Einzeldarstellungen. 40 Bde. 1921-33
- Keil, G.: Philosophiegeschichte. 2 Bde. Stuttgart u.a. 1985/1987
- Krause, F.E.A.: Ju-Tao-Fo. Die religiösen und philosoph. Systeme Ostasiens. München 1924
- Kristeller, P.O.: Acht Philosophen der ital. Renaissance. Weiheim 1986
- Kroner, R.: Von Kant bis Hegel. 2 Bde. Tübingen 1921/1924
- Lehmann, G.: Philosophie des 19. Jh. Berlin 1953
- Lehmann, G.: Die Philosophie im ersten Fünftel des 20. Jh. Berlin 1957, 1960
- Nida-Rümelin, J. (Hg.): Philosophie der Gegenwart in Einzeldarst. Stuttgart 1991
- Noack, H.: Die Philosophie Westeuropas (Die philosoph. Bemühungen des 20. Jh.). Darmstadt ⁴1976
- Radhakrishnan, S.: Ind. Philosophie. Darmstadt/Baden/Genf o.J.
- Rehmke, J. u. Schneider, F.: Grundriß der Geschichte der Philosophie. Bonn 1965
- Röd, W.: Dialekt. Philosophie der Neuzeit. München ²1986
- Röd, W. (Hg.): Geschichte der Philosophie. 12 Bde. München 1976 ff.
- Röd, W.: Der Weg der Philosophie. 2 Bde. München 1994/1996
- Russell, B.: Denker des Abendlandes. Stuttgart 1962
- Sandvoss, E.R.: Geschichte der Philosophie 2 Bde. München 1989
- Schere, G.: Philosophie des Mittelalters. Stuttgart/Weimar 1993
- Schilling, K.: Von der Renaissance bis Kant. Berlin 1954
- Schleicher, H.: Klass. chines. Philosophie. Frankfurt 1980
- Speck, J. (Hg.): Grundprobleme der großen Philosophen. 12 Bde. Göttingen 1972 ff.
- Stegmüller, W.: Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie. 4 Bde. Stuttgart 1987/1989
- Störig, H.J.: Kleine Weltgeschichte der Philosophie. Frankfurt (verschiedene Ausgaben und Auflagen)
- Ueberweg, F.: Grundriß der Geschichte der Philosophie. 5 Bde. ¹³1953
- Neue Ausgabe: Grundriß der Geschichte der Philosophie. Basel/Stuttgart. Bisher erschienen:
- Flashar, H. (Hg.): Die Philosophie der Antike. Bd. 2/1 (1998); Bd. 3 (1983); Bd. 4 (1994)
- Schobinger, J.-P. (Hg.): Die Philosophie des 17. Jhd. Bd. 1 (1998); Bd. 2 (1993); Bd. 3 (1988)
- Vorländer, K.u. Erdmann, E.: Geschichte der Philosophie, 7 Bde. (bearb. v.E.Metzke u. H. Knittermeyer) Hamburg 1963 ff.
- Waldenfels, B.: Phänomenologie in Frankreich. Frankfurt 1983
- Wuchterl, K.: Bausteine zu einer Geschichte der Philosophie des 20. Jhd. Stuttgart/Wien 1995

فهرس أسماء العلم.

Apel, Karl-Otto	آبل، كارل أوتو	٢٢٣
Ani	آني	٢٧
Ayer, Alfred Jules	آير، ألفرد جيل	٢٢٣
Abélard, Pierre	أبيلارد، بيتر	٧٥
Averroës	إبن رشد	٧٧
Avicenne	إبن سينا	٧٧
Avicbron = Ibn Gabriel	إبن غبريول	٧٧
Epicure	إبيقور	٢٩
Epictète	إبيكتيت	٥٥، ٢٩
Adorno, Théodor W	أدورنو، تيودور	٢٣١
Erasmus de Rotterdam	إراسموس فون روتردام	٩٧، ٩٣
Aristote	أرسطو	١١، ١٣، ٢٩، ٣٧، ٤٧، ٥٣، ٦٣، ٧٧، ٧٩، ٨١، ٩٥، ١٥٣
Arcélas	أركاسيلاوس	٦١
Arendt, Hannah	أرندت، حنة	٢٢٣
Aristippe	أريستيبوس	٣٧
Alexandre le Grand	الإسكندر الكبير	٤٧
Platon	أفلاطون	١١، ٢٩، ٣٧، ٣٩-٤٥، ٤٧، ٤٩، ٥٣، ٩٣، ١٦١، ٢٣٥
Plotin	أفلوطين	٢٩، ٣٩، ٦٣، ٩٣
Albert, Hans	ألبرت، هانس	٢٣٥
Alberti, Léon Battista	ألبرتي، ليون باتيستا	٩٣
Albert le Grand	ألبير الكبير	٨١، ٨٩
Althusius, Jean	ألتوسيوس، يوحنا	٩٣، ١٠١
Empédocle	إمبيدوقليس	٣١
Aménopé	أمينوب	٢٧
Ammonius Saccas	أمونيوس ساكاس	٦٣
Anaxagore	أنكساغوراس	٣١
Anaximène	أنكسيمانس	٣١
Engels, Friedrich	إنجلز، فريديريك	١٥٩، ١٦٧، ١٦٩، ٢٢٩
Anselme de Canterbury	أنسلم الكانتربري	٧٣، ١٠٥
Origène	أوريجين	٦٧
Austin, John Langshaw	أوستن، جون لانغشاو	٢٢٣
Augustin (saint)	أوغسطينوس	٦٥، ٦٩-٧١، ٧٩
Ockham, Guillaume d'	أوكام، وليم فون	٨٩
Eibl-Eibesfeldt, Irène	إيبيل - إيبسفالدت	١٩١
Maître Eckhart	إيكهارت، المعلم	٦٥، ٨٧
Einstein, Albert	آينشتاين، ألبرت	١٨٥
Patrizi Francesco	باتريزي، ف.	٩٣
Pascal, Blaise	باسكال، بليز	١٢٩
Bacon, Roger	باكون، روجيه	٧٩
Bacon, Francis	باكون، فرنسيس	٩٣، ٩٥
Panétius	باناسيوس	٢٩، ٥٥
Bayle, Pierre	بايلي، بيير	١٢٩

Pierre d'Espagne.....	Peter of Spain	٤٧ بتروس هيسبانوس
Bradley, Francis	Bradley, Francis	٢٢٣ برادلي، فرنسيس هربرت
Bergson, Henri.....	Bergson, Henri	١٩٣ برغسون، هنري
Bergman, G.....	Bergman, Gustav.....	٢١٩ برغمان، غوستاف
Brentano, Franz	Brenta, Franz	١٩٥، ١٥٩ برنتانو، فرانز
Brunschvicg, Léon.....	Brunschvicg Leon	١٩١ برنشفيك، ليون
Protagoras	Protagoras	٣٥ بروتاغوراس
Prodicos	Prodicos	٣٥ بروديكوس
Proclus	Proclus	٦٣ بروكليوس
Bruno, Giordano	Bruno, Giordano	٩٩، ٩٣، ٧٩ برونو جيوردانو
Brouwer, Jan	Brouwer, Jan	٢١١ بروير، جان
Ptolémée	Ptolemy	٩٥ بطليموس
Planck, max	Planck, max	١٨٥ بلانك، ماكس
Plessner, Helmuth	Plessner, Helmuth	٢٣٧، ١٩١، ١٨٣ بلسنر، هلموث
Block, Ernst.....	Block, Ernest	٢٢٩ بلوخ، إرنست
Bentham, Jeremy	Bentham, Jeremy	١٦٥ بنتام، جرمي
Popper Karl Raymond.....	Popper, Sir Karl	٢٣٥ بوپر، كارل ريموند
Bodin, Jean.....	Bodin, Jean	١٠١، ٩٣ بودين، جون
Bouddha.....	Buddha	٢١ بوذا
Borgia, César	Borgia, Cesare	١٠١ بورجيا، سيزار
Born, max	Born, max	١٨٧ بورن، ماكس
Buridan, Jean	Buridan, Jean	٦٥ بوريدان، يوهانس
Posidonius	Poseidonius	٥٥، ٢٩ بوسيدونيوس
Boèce	Boethius	٦٣، ٤٧، ٢٩ بوسيسيوس
Boccace, Giovanni	Boccacio, Giovanni	٩٣ بوكاسيو، جيوفاني
Pomponazzi, Pietro.....	Pomponazzi, Pietro	٩٩، ٩٣ بومبوناتزي، بيترو
Bonaventura (saint).....	Bonaventura (saint)	٧٩ بونافنتورا
Bohr, Niels	Bohr, Niels	١٨٥ بوهر، نيلز
Böhme, Jacob	Böhme, Jakob	١٥١ بوهمي، يعقوب
Bauer, Bruno	Bauer, Bruno	١٦٧ بؤير، برونو
Peano, Giuseppe	Peano, Giuseppe	٢١١ بيانو، جيوسيپ
Pétrarque, François	Petrarch, Francesco	٩٧، ٩٣ بيتاراك، فرنسيسكو
Peirce, Charles Sanders	Peirce, Charles Sanders	١٧٣ بيرس، شارل ساندز
Berkeley, George	Berkeley, George	١٢٣، ١٠٣ بيركلي، جورج
Pyrrhon d'Elis	Pyrrhon of Elis.....	٦١، ٢٩ بيرون فون إيليس
Périclès	Pericles	٢٣٥ بيريكلس
Trasymaque	Thrasymachus	٣٥ تراسيماخوس
Tertullien	Tertullian	٦٧ ترتليان
Zhuang Zi	Zhuang Zi	٢٥ تشوانغ - تسو
Tauler, Jean	Tauler, Johannes	٦٥ تاولر، يوهانس
Thomas d'Aquin.....	Thomas Aquinas	١٥٣، ٨٩، ٨٧، ٨٥-٨١، ٦٥ توما الاكويني
Télézio, Bernardino.....	Telesio, Bernardino	٩٩، ٩٣ تيليسيو، برناردينو
Jacobi, Friedrich Heinrich	Jacobi, Friedrich Heinrich	١٣٥ جاكوبي، فريدريش هينريش

James, William.....	James, William.....	جيمس، وليم ١٧٣
Zhu, Xi.....	Zhu, Xi.....	جوشي ٢٣
Darwin, Charles.....	Darwin, Charles.....	داروين، شارل ١٨٩، ١٩١، ١٥٩
Alembert, Jean Le Rond d'.....	Alembert, Jean Le Rond d'.....	دالامبير، جان ١٢٩
Duns Scot.....	Duns Scotus.....	دنيس سكوت ٨٧، ٨٩
d'Olbach, Paul Jean (Baron).....	d'Olbach, Paul (Baron).....	دولباخ ١٢٩
Diderot, Denis.....	Diderot, Denis.....	ديدرو، دنيس ١٢٩
Descartes, René.....	Descartes, René.....	ديكارت ١٠٣، ١٠٥-١٠٧، ١٢٣
Dilthey, Wilhelm.....	Dilthey, Wilhelm.....	ديلتاي، وليم ١٥٩، ١٨١
Démocrite.....	Democritus.....	ديموقريطس ٣٣، ٥٩، ١٠٧
Diogène de Sinope.....	Diogenes.....	ديوجينوس ٣٧
Denys, l'Aréopagite.....	Dionysios Areopagita.....	ديونيسيوس الأريوباغي ٦٥، ٦٧
Dewey, John.....	Dewey, John.....	ديوي، جون ١٧٣
Russel, Bertrand.....	Russel, Bertrand Arthur William.....	راسل، برتراند ١٨٣، ٢١١، ٢١٣، ٢٢١
Ramanuja.....	Ramanuja.....	رامانوجا ١٩
Ryle, Gilbert.....	Ryle, Gilbert.....	رايل، جيلبرت ٢١٩، ٢٢٥
Roscelin, Jean.....	Roscelin, Jean.....	روسالينوس، يوهانس ٧٥
Rousseau, Jean-Jacques.....	Rousseau, Jean-Jacques.....	روسو، جان جاك ١٣٣، ١٣٥، ١٥٣
Rawls, John.....	Rawls, John.....	رويلز، جون ٢٣٣
Riedl, Rupert.....	Riedl, Rupert.....	ريدل، روبرت ١٩١
Rickert, Heinrich.....	Rickert, Heinrich.....	ريكارت، هينريش ١٧٥
Ricardo, David.....	Ricardo, David.....	ريكاردو، ديفيد ١٦٩
Ricœur, Paul.....	Ricœur, Paul.....	ريكور، بول ١٨٣، ٢٣٧
Reimarius, Samuel.....	Reimanrius, Samuel.....	ريماروس، صموئيل ١١٥
Rieman, Georg Friedrich.....	Reiman, Georg Friedrich.....	ريمان، جورج فردريش برنارد ١٨٥
Zarathoustra.....	Zoroaster.....	زرادشت ١٥، ٢٧
Zwingli, Ulrich.....	Zwingli, Huldrych.....	زفينغلي، أولريش ٩٣
Zhou Dun-Yi.....	Zhou Dun-Yi.....	زو دون - يي ٢٣
Zénon d'Elée.....	Zeno of Elea.....	زينون الإيلي ٢٥، ٣٣
Zénon de Citium.....	Zeno of Citium.....	زينون فون كيتيون ٢٩
Sartre, Jean-Paul.....	Sartre, Jean-Paul.....	سارتر، جان - بول ١٨٣، ٢٠٣
Sextus Empiricus.....	Sextus Empiricus.....	ساكتوس أميريكوس ٦١
Salutati, Coluccio.....	Salutati, Coluccio.....	سالوتاتي، كولوشيو ٩٣
Saint-Hilaire, Geoffroi Etienne.....	Saint-Hilaire, Geoffroi Etienne.....	سان أولوريه، إيتين جيوفري دي ١٨٩
Saint-Simon, Claude-Henri de.....	Saint-Simon, Claude-Henry de Rouvroy.....	سان سيمون ١٧١
Spencer, Herbert.....	Spencer, Herbert.....	سبنسر، هربرت ١٨٩
Spinoza, Baruch.....	Spinoza, Benedict de (Baruch).....	سبينوزا، باروخ دي ١٠٣، ١٠٩-١١١، ١٧٩
Stebbing, Susan.....	Stebbing, Susan.....	ستبنغ، سوزان ٢٢٣
Strawson, Peter.....	Strawson, Peter.....	سترافسون، بيتر ف. ٢٢٣، ٢٢٥
Stevenson, C.L.....	Stevenson, C.L.....	ستيفنسون، شارل لسلي ٢٢٣
Socrate.....	Socrates.....	سقراط ٢٩، ٣٧، ٣٩، ٤١، ١٧٧، ١٧٩

Smith, Adam	Smith, Adam	سميث، آدم ١٢٧، ١٦٩
Saussure, Ferdinand de	Saussure, Ferdinand de	سوسير، فرديناند دي ١٨٣، ٢٣٩
Suses, Henri.....	Suso, Henry	سويس، هنريش ٦٥
Siger de Brabant.....	Siger of Brabant	سيجر البرابنتي ٨٥
Simmel, Georg.....	Simmel, Georg	سيمل، جورج ١٨٣، ١٩٣
Senèque.....	Seneca	سينيكا ٢٩، ٥٥
Champeaux, Guillame de	Champeaux, William of.....	شامبو، وليم ٧٥
Shankara	Shankara	شانكارا ١٩
Stein, Heinrich Friedrich.....	Stein, Heinrich Friedrich.....	شتاين، هنريش ١٣٥
Strauss, David Friedrich	Strauss, David Friedrich	شترواس، دافيد فريديش ١٦٧، ١٧٧
Stirner, Max.....	Stirner, Max	شترنر، ماكس ١٦٧
Schelling, Friedrich, W.J.	Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph	شلنغ، فريديش ولهلم جوزف ١٣٥-١٥١
Schleiermacher, Friedrich.....	Schleiermacher, Friedrich E.D.	شليرماخر، فريديش دانييل ارنست ١٤٩
Schlick, moritz	Schlick, moritz	شليك، موريتس ٢١٩
Schopenhauer, Arthur	Schopenhauer, Arthur	شوبنهاور، آرتور ١٧٩، ١٧٧، ١٦١، ١٥٩
Cicerom, Marcus Tullius	Cicero, Marcus Tullius	شيشرون، ماركوس توليوس ٦١
Scheller, Max.....	Scheller, Max	شيلر ماكس ١٨٣، ١٩١، ١٩٩
Thalès de milet	Thales of miletus	طاليس ٣١
Gadamer, Hans-Georg	Gadamer, Hans-Georg	غادامر، هانس - جورج ١٨٣، ٢٣٧
Galilée.....	Galilei, Galileo	غاليلي، غاليليو ٩٣، ٩٥
Geulincx, Arnold.....	Geulincx, Arnold	غالينكس، أرنولد ١٠٧
Gehlen, Arnold.....	Gehlen, Arnold	غاهلين، أرنولد ٢٣٧
Gerson, Jean.....	Gerson, John.....	غرسون، يوهانس ٦٥
Grosseteste, Robert.....	Grosseteste, Robert	غروسستست، روبير ٧٩
Grotius (Hugo de Groot).....	Grotius, Hugo (Huigh de Groot).....	غروسسيوس، هوغو ٩٣، ١٠١
Grégoire de Nysse	Gregory of Nyssa.....	غريغوار النيصي ٦٧
Al Ghazali	Ghazali, al.....	الغزالي ٧٧
Gutenberg, Johannes.....	Gutenberg, Johannes	غوتمبرغ ٩٣
Gödel, Kurt	Gödel, Kurt	غودل، كورت ٢١٩
Gorgias	Gorgias	غورجياس ٣٥
Al-Farabi.....	Al-Farabi	الفارابي ٧٧
Vasco de Gama.....	Vasco da Gama	فاسكو دي غاما ٩٣
Wagner, Richard	Wagner, Richard.....	فاغنر، ريتشارد ١٧٧
Valla, Laurent.....	Valla, Lorenzo	فالا، لورنزو ٩٣، ٩٧
Wang Yang-Ming	Wang Yang-Ming	فانغ يانغ - مينغ ٢٣
Freud, Sigmund	Freud, Sigmund	فرويد ٢٣١، ٢٣٧
Frege, Gottlob	Frege, Gottlob	فريجي، غوتلوب ٢١١، ٢١٣، ٢١٩، ٢٢١
Fechner Gustave Théodor	Fechner, Gustav Theodor	فشنر، غوستاف تيودور ١٧٥
Windelband, Wilhelm.....	Windelband, Wilhelm	فندلباند، وليم ١٧٥
Porphyre.....	Porphyry	فورفوريوس ٦٣، ٧٥
Fourier, Charles	Fourier, Chares (F.M.)	فورييه، شارل ١٧١

Foucault, Michel	Foucault, Michel	فوكو، ميشال ١٨٣، ٢٣٩
Voltaire	Voltaire, François-Marie Arouet	فولتير ١٢٩
Xun Zi	Xun Zi	فون - تزي ٢٣
Feuerbach, Ludwig	Feuerbach, Ludwig	فويرباخ، لودفيغ ١٦٧، ١٦٩، ١٧١
Pythagore	Pythagoras	فيتاغورس ٣١
Ficin, Marsile	Ficino, Marcilio	فيتشينو، مارسيليو ٩٣، ٩٩
Wittgenstein, Ludwig	Wittgenstein, Ludwig	فيتغنشتاين، لودفيغ ١٣، ٢١١، ٢١٥-٢١٧، ٢٢٣
Fichte, Johan Gottlieb	Fichte, Johann Gottlieb	فيخته، يوهان غوتليب ١٣٥، ١٤٧-١٤٩، ١٥١
Waisman, Friedrich	Waisman, Friedrich	فيسمان، فردريش ٢١٩
Vico, Giambattista	Vico, Giambattista	فيكو، جيام باتيستا ١٣١
Philon d'Alexandrie	Philo Judæus of Alexandria	فيلون الإسكندري ٦٧
Fiore, Joachim de	Fiore, Joachim of	فيور، يواكيم فون ١٥٣
Carnap, Rudolf	Carnap, Rudolf	كارناب، رودولف ٢١٩
Carnéade	Carneades	كارنيادس ٦١
Cassirer, Ernst	Cassirer, Ernst	كاسيرر، إرنست ١٧٥
Calvin, Jean	Calvin, John	كالفن، يوهان ٩٣، ١٠١
Calliclès	Calicles	كاليكلاس ٣٥
Campanella, Thomas	Campanella, Thomas	كامبانيلا، توماس ٩٣
Camus, Albert	Camus, Albert	كامو، ألبر ١٨٣، ٢٠٣، ٢٠٥
		كانط، إيمانويل ١١، ١٠٣، ١٢٥، ١٣٧-١٤٥، ١٥٣
Kant, Emmanuel	Kant, Immanuel	١٦١، ١٧٥، ١٩١، ١٩٩
Kepler, Jean	Kepler, Johannes	كبلر، يوهانس ٩٣، ٩٥
Critias	Critias	كريتياس ٣٥
Chrysippe	Chrysipp	كريسيوس ٢٩، ٥٥
Xénophane	Xenophanes	كسينوفان ٣٣
Klages, Ludwig	Klages, Ludwig	كلاغس، لودفيغ ١٨٣، ١٩٣
Clément d'Alexandrie	Clement of Alexandria	كليمانس الإسكندري ٦٧
Cléanthe	Cleanthes	كلينتوس ٥٥
Copernic, Nicolas	Copernic, Nicolaus	كوبرنيكوس، نيقولاوس ٩٣، ٩٥، ٩٩
Cuvier, Georges	Cuvier, Baron Georges	كوفيه، جورج ١٠٧
Colomb, Christophe	Columbus, Christopher	كولومبوس ٩٣
Comte, Auguste	Comte, Auguste	كونت أوغست ١٥٩، ١٦٥
Confucius	Confucius	كونفوشيوس ١٥، ٢٣
Kuhn, Thomas	Kuhn, Thomas	كوهن، توماس ١٨٧
Cohen, Hermann	Cohen, Hermann	كوهن، هرمن ١٧٥
Quine, Willard Van Orman	Quine, Villard Van Orman	كوين، فيلارد فان أورمان ٢١١، ٢١٣، ٢٣٥
Kierkegaard, Sören	Kierhegaard, Søren Aabye	كيركغارد، سورين ١٥٧، ١٥٩، ١٦٣، ١٨٣، ٢٠١
Lamarck, Jean-Baptiste	Lamarck, Jean-Baptiste de Monet de	لامارك، جان باتيست ١٨٩
La mettrie, Julien Offray de	La mettrie, Julien Offray of	لامتري، جوليان أوفري دي ١٠٧
Lange, Friedrich Albert	lange, Friedrich Albert	لانجي، فريدرش ألبرت ١٧٥
Lao-Tseu	Lao-Tzu	لاو - تسي ١٥، ٢٥
Lessing Gotthold Ephraïm	Lessing, Gotthold Ephraïm	لسنغ، غوتهولد إفرام ١١٥
Luther, Martin	Luther, Martin	لوتر، مارتن ٩٣، ٩٧، ١٠١

Lotze, Rudolf Herman	Lotze, Rudolf, Hermann	لوتزي، رودولف هرمان ١٧٥
Lorenz, Conrad	Lorenz, Konrad	لورنز، كونراد ١٩١
Leucippe.....	Leucippus	لوقيپوس ٣١
Locke, John	Locke, John	لوك، جون ١٠٣، ١١٩-١٢١، ١٢٣، ١٢٩
Lukasiewicz, Jan	Lukasiewicz, Jan	لوكاسفيتز ٢١٣
Lucrèce	Lucretius	لوكريس ٢٩، ٥٩
Lulle, Raymond.....	Lully, Raymond = Ramon Llull	لول، ريموند ٧٩
Liebmann, Otto.....	Liebman, Otto	لييمان، أوتو ١٧٥
		ليبنتز، غوتفريد وليم ٧٩، ١٠٣، ١١٣-١١٥،
Leibniz, Gottfried Wilhelm	Leigniz, Gottfried Wilhelm	٢١٣، ٢١٩
Lévi-Strauss, Claude.....	Lévi-Strauss, Claude.....	ليفي شتراوس، كلود ١٨٣، ٢٣٩
Lycophron.....	Lycophron	ليكوفرون ٣٥
Lémine, Vladimir Oulianov.....	Lenin, Vladimir Ilyich Ulyanov	لينين، فلاديمير اليتش ١٨٣، ٢٢٩
Madhva	Madhva.....	مادفا ١٩
Marcel, Gabriel	Marcel, Gabriel	مارسيل، غابرييل ٢٠٥
Mark Aurel	Marcus Aurelius	مارك أوريل ٢٩، ٥٥
Marx, Karl	Marx, Karl Heinrich	ماركس، كارل ١٥٩، ١٦٧، ١٦٩-١٧١، ٢٢٩، ٢٣١، ٢٣٥
Marcuse, Herbert	Marcuse, Herbert	ماركوز، هربرت ٢٣١
Merleau-Ponty, Maurice.....	Merleau-Ponty, Mauris	مارلو بونتي، موريس ١٨٣، ١٩٧
Nachiavel, Nicolas.....	Machiavelli, Nicola	ماكيافلي، نيقولا ٩٣، ١٠١
Malebranche, Nicolas	Malebranche, Nicolas de	مالبرنش، نيقولا ١٠٧، ١٢٣
Mahāvira.....	Mahāvira	ماهافيرا ٢١
Mao Tsé-Toung	Mao Tsé-Tung	ماوتسي تونغ ٢٢٩
Meinong, Alexius	Meinong, Alexius	ماينونغ، ألكسي ٢٢١
Mendelssohn, Moses	Mendelssohn, Moses	مندلسون، موسى ١١٥
Mo zi.....	Mo-Tzu	موتسي ١٥، ٢٥
More, Thomas	More, sir Thomas.....	مور، توماس ٩٣، ٩٧
Moore, George Edward	Moore, George Edward	مور، جورج إدوارد ٢٢٣
Maïmonide, Moïse	Maimonide, Moses.....	موسى بن ميمون ٧٧
Montesquieu, Charles de	Montesquieu, Charles Louis de	مونتيسكيو، شارل دي ١٣١
Montaigne, Michel de.....	Montaigne, Michel Eyquem	مونتيني، ميشال دي ٩٣، ٩٧
Mirandole, Jean Pie de la	Mirandola Pico della Mirundola	ميراندولا (بيكو دي لا ميراندولا) ٩٣، ٩٩
Mencius.....	Mencius or Meng-Tzu	مينزيوس ١٥، ٢٣
Mill, John Stuart.....	Mill, John Stuart.....	ميل، جون ستيوارت ١٦٥
Napoléon 1 ^{er}	Napoléon I: Napoléon Bonaparte.....	نابليون الأول ١٣٥
Natorp, paul	Natorp, paul	ناتورب، بول ١٧٥
Nâgarjuna.....	Nagarjuna	ناغارجون ٢١
Neurath, Otto.....	Neurath, Otto.....	نويراث، أوتو ٢١٩
Nietzsche, Friedrich	Nietzsché, Friedrich Wilhelm	نيتشه، فردريك ١٥٩، ١٧٧-١٧٩
Nicola d'Oresme	Nicholas of Oresme.....	نيقولاوس الأورسمي ٦٥
Newton, Isaac.....	Newton, sir Isaac	نيوتن، إسحق ١٠٣، ١٢٩
Habermas, Jürgen.....	Habermas, Jürgen	هابرماس، يورجن ٢٣٣

Hare, R.M.	Hare, R.M.	٢٢٣ هار، ريشار مرفين
Hartman, Nicolai	Hartman, Nicolai	٢٢٧ هارتمان، نيقولاى ١٨٣
Hardenberg, Karl August	Hardenberg, Prince Karl August	١٣٥ هاردنبرغ، كارل أوغست
Hamann, Johann Georg	Haman, Johann Georg	١٣٥ هامان، يوهان جورج
Hahn, H.	Hahn, H.	٢١٩ هان، هانس
Heideger Martin	Heideger, Martin	٢٠٩-٢٠٧، ٢٠٣، ١٨٣ هايدغر، مارتن
Haeckel, Ernst	Haeckel, Ernst	١٨٩ هايكل، إرنست
Herder, Johann Gottfried	Herder, Johann Gottfried	١٣٥ هردر، يوهان غوتفريد
Hess, Moses	Hess, Moses	١٦٧ هس، موسى
Hobbes, Thomas	Hobbes, Thomas	١٢١، ١١٧، ١٠٣ هوبس، توماس
Horace	Horace	٥٩ هوراس
Horkheimer, Max	Horkheimer, Max	٢٣١ هوركهايمر، ماكس
Husserl, Edmond	Husserl, Edmond	٢٠٣، ١٩٧-١٩٥، ١٨٣، ٦٩ هوسيرل، إدموند
Hölderlin, Friedrich	Hölderlin, Friedrich	١٣٥ هولدرلين، فرديريش
Humboldt, Wilhelm von	Humboldt, Wilhelm von	١٣٥ هومبولت، وليم فون
Hippias	Hippias	٣٥ هيبياس
		هيجل، جورج ولهم فرديريش ١٣٥، ١٥٣-١٥٧،
Hegel, Georg Wilhelm, Friedrich	Hegel, Georg Wilhelm Friedrich	٢٣٥، ٢٠٣، ١٧٧، ١٦٩، ١٦٧، ١٥٩
Héraclite	Heracleitus or Heraclitus	٣٣ هيراقليطس
Heisenberg, Werner	Heisenberg, Werner	١٨٧ هيزنبرغ، فرنر
Hume, David	Hume, David	٢٢٣، ١٣٥، ١٢٥، ١٠٣ هيوم، دافيد
White head, Alfred North	White-head, Alfred North	٢٢١، ٢١٢ وايتهد، الفرذ نورث
Jaspers, Karl	Jaspers, Karl Theodor	٢٠١، ١٨٣ ياسبرز، كارل
Erigène, Jean Scot	Erigena, John Scotus	٧٣ يوحنا سكوت (أوريجينا)
Justin	Justin	٦٧ يوستينوس

فهرس المفردات والمفاهيم.

Pères de l'Eglise	Church Fathers	آباء الكنيسة ٦٧، ٦٥
Apollinien	Appollinian	أبولوني ١٧٧
Atman	Atman	أتمان ١٧
Athènes	Athens	آتيننا ٢٩
Abduction	Abduction	الاحتمال ١٨٧، ١٧٣
Sensation	Sensation	الإحساس ١١٩
Animisme	Animisme	الإحيائية ٣١
Morale	Moral	الأخلاق ١٩٣، ١٧٧
Ethique	Ethics	أخلاقيات ٢٢٣، ١٣
Outil	Instrument	الأداة ٢٠٧
Instrumentalisme	Instrumentalism	الأداتية ١٧٣
Perception	Perception	إدراكات ١٢٥، ١٢٣، ١١٣
Preuves de Dieu	God's existence proofs	أدلة على وجود الله ١٤١، ١٠٥
Volonté	Will, Volition	الإرادة ١٦١، ٨٧، ٥١
Volonté générale	General Will	الإرادة العامة ١٢٣
Volonté de puissance	Will to power	إرادة القوة ١٧٩
Volonté de tous	Will of all	إرادة الكل ١٢٣
Aristocratie	Aristocracy	أرستقراطية ٤٥
Aristotélisme	Aristotelianism	الأرسطوية ٩٩، ٩٣، ٨٥
Aristotélicien	Aristotelian	أرسطية ٩٩، ٩٣
Archéologie du savoir	Archaeology of knowledge	أركيولوجيا المعرفة ٢٣٩
Aperception	Apperception	إزكان ١٣٧، ١١٣
Anticipations de la perception	Anticipations of perception	استباقات الإدراك ١٣٩
Despotisme éclairé	Illuminated despotism	الاستبداد المستنير
Substitution	Substitution	الاستبدال ٢١٩
Rétention	Retention	استبقاء ١٩٥
Représentation	Representation	استحضار ٧١
Usage du langage	Language use	استخدام اللغة ٢٢٣
Esthétique transcendante	Transcendental esthetic	الإستطيقا المتعالية ١٣٧
Fonction de la langue	Language function	الاستعمال اللغوي ٢٣٩
Induction (épagogé)	Induction	استقراء ٢٣٥، ٩٥، ٤٧
Asie Mineuse	Asia Minor	آسيا الصغرى ٢٩
Mythe	Myth	الأسطورة ٢٣١، ١٧٥
Méthode aporétique	Aporetic method	أسلوب تصادمي ٣٧
Nom Propre	Proper noun	اسم العلم ٢٢١
Socialisme	Socialism	الإشتراكية ١٥٩
Premiers socialistes	First socialists	الإشتراكيون الأول ١٧١
Formes de constitution	Constitution forms	أشكال الدستور ٥٣
Formes d'état	States forms	أشكال الدولة ١٣١
Principe originaire	Original principle	أصل أول ٣١
Réforme	Reform	الإصلاح ١٠١، ٩٣
Modération	Moderation	الاعتدال ٤٣
Foi	Faith	الاعتقاد ٤١

Aliénation	Alienation	الاغتراب ١٧١
Platonisme	Platonism	الأفلاطونية ٩٩، ٩٣
Néoplatonisme	Neoplatonism	الأفلاطونية المحدثه ٧٩، ٦٣
Idées innées	Innate ideas	أفكار فطرية ١٠٥
Idées	Ideas	الأفكار
- Augustin	- Augustine	- أوغسطينوس ٦٩
- Berkeley	- Berkeley	- بيركلي ١٢٣
- Hegel	- Hegel	- هيجل ١٥٥
- Locke	- Locke	- لوك ١١٩
- Platon	- Plato	- افلاطون ٤١-٣٩
- Régulatrices	- Regulating	- منظمه ١٤١
- Schopenhauer	- Schopenhauer	- شوبنهاور ١٦١
Economie national	National economy	الاقتصاد الوطني ١٢٧
Académie	Academy	الأكاديمية ٣٩، ٢٩
Nouvelle académie	New Academy	الأكاديمية الجديدة ٦١
Appareil ratiomorphe	Ratiomorph apparatus	الآلة العقلية الشكلية ١٩١
Linguistique structurale	Structural linguistics	اللغسية البنائية ٢٣٩
Dieu	God	الله ٦٧، ٦٩، ٧٣، ٨٣، ٨٧، ٩١، ١٠٩، ١١٥، ١٢٣، ١٥١، ١٦٣، ٢٢٣
Souffrance	Sufferance	الألم ٢١، ١٦١
Divinité solaire	Solar divinity, deity	ألوهية الشمس ٢٧
Impérialisme	Imperialism	الإمبريالية ٢٢٩
Dilatation espace-temps	Space-time distension	الامتداد الزماني - المكاني ١٨٥
Impératif catégorique	Categorical imperative	الأمر القطعي ١٤٣
Possibilité	Possibility	الإمكانية ٨١
Principe d'espérance	Principle of hope	الأمل (مبدأ) ٢٢٩
Le moi	Ego	الأننا ١٤٧
Production	Production	الإنتاج ١٥١
Productivité	Productivity	الإنتاجية ١٥١
Anthropologie	Anthropology	أنثروبولوجيا ١٢، ١٨٣، ١٩٩، ٢٣٧
Dépliment, dépliage	Spreading	الانتشار ٩١
Sélection	Selection	الانتقاء ١٨٩
Eclectisme	Eclectism	الانتقائية
Décadence	Decadence, decline	الانحطاط ١٧٧
L'homme	Man	الانسان ٢٣٧
Surhomme	Superman	الانسان الأسمى ١٧٩
Impressions	Impressions	الانطباعات ١٢٥
Repliement	Introversion	الانطواء ٩١، ٩٩
Ontologie	Ontology	انطولوجيا ١٣، ٢٢٥، ٢٣٩
Ontologie fondamentale	Fondamental ontology	الانطولوجيا التأسيسية ١٨٣
Nouvelle ontologie	New ontologie	انطولوجيا جديدة ١٩٧
Ontologie phénoménologique	Phenomenological ontology	انطولوجيا ظاهراتية ٢٠٣
Systèmes de conception du monde	World conception systems	أنظمة تصوّر العالم ١٨١
Eclaircie	Clearing	انفراج ٢٠٩
Affect	Affect	انفعال ٥٧، ١١١
Préoccupation	Preoccupation	الانهمام ٢٠٧

Ahura Maza.....	Ahura Mazda	آهورا مازدا ٢٧
Oligarchie	Oligarchy	أوليغارشية ٤٥
Idoles (illusions)	Idols	أوهام ٩٥
Connotation.....	Connotation	الإيحاء ١٦٥
Idiographique	Idiographic.....	إيديوغرافي ١٧٥
Iran.....	Iran	إيران ٢٧، ١٥
Italie.....	Italy	إيطاليا ٣١
Eléates	Eleates	الإيليون ٣٣
Foi.....	Faith.....	الإيمان ١٦٣، ١٠١، ٦٩، ٦٧
Foi dans le progrès	Belief in progress	الإيمان بالتقدم ١٠٣
Ba	Ba	با ٢٧
En puissance.....	Potentially	بالقوة ٨١
Axiome.....	Axiom	البديهية ١٣٩
Raison séminale (rationes seminales) ..	Rationes seminales	البذرة الأولية ٦٩
Pracriti.....	Prakrit	براكريتي ١٩
Brahman.....	Brahman	برهمان ١٧
Brahmana	Brahmana	برهمانا ١٥
Prométhée	Prometheus.....	بروميتيوس ٢٠٥
Troisième dimension.....	Third dimension	البعد الثالث ١٩٧
Mésopotamie	Mesopotamia	بلاد ما بين النهرين ١٥
Superstructure idéologique	Ideologic superstructure	البناء الفوقي الايديولوجي ١٦٩
Structualisme.....	Structualism	البنائية ٢٣٩، ١٨٣
Structure.....	Structure	البنية ٢٣٩، ١٩٧
Bouddhisme.....	Buddhism	البوذية ٢١
Purusha.....	Purusha	بوروشا ١٩
Observation de soi	Self observation	تأمل الذات ٩٧
Herméneutique	Hermeneutics	التأويلية ٢٣٧، ١٨٣، ١٤٩
Histoire.....	History	تاريخ ٢٠١، ١٣١
Historicisme	Historicism	تاريخانية ١٨١، ١٥٩
Historicite.....	Historicity.....	تاريخية ٢٠١، ١٨١
Novum	New, novum	التجديد ٢٢٩
Expérience.....	Experience	التجربة ٩٥، ٧٩
Empirisme.....	Empiricism	التجريبية ١٠٣
Empirisme logique.....	Logic empiricism	التجريبية المنطقية ٢١٩
Provocation	Provocation	التحدي ٢٠٩
Libération (des affects).....	Apathy	تحرر (من الانفعالات) ٥٧ (apathie)
Analyse	Analysis	التحليل ٢٢١، ٢١٩، ١٨٣
Psychanalyse	Psychoanalysis	التحليل النفسي ٢٣٧
Analytique.....	Analytic, analitical	تحليلي ١٣٧
Mutation	Mutation	التحول ١٨٩
Révolution Copernicienne	Copernican revolution	التحول الكوبرنيكي ١٣٧
Particularisation.....	Particularization	التخصيص ٥٧
Association	Association	التداعي ١٢٥

Réminiscence	Reminiscence	التذكر ٤١
Intersubjectivité	Intersubjectivity	التزاوت ١٩٧
Lien causale	Causal bond (tie)	الترابط السببي ٢١
Education	Education	التربية ١٧٣، ١٣٣، ٤٥
Schématisme	Schematism	الترسيمية ١٣٧
Syntaxe	Syntax	تركيب اللغة ٢١١
Conceptualisme	Conceptualism	التصورية ٧٥
Mystique, mysticisme	Mysticism	التصوف ٨٧، ٦٥
Solidarité	Solidarity	التضامن ٢٠٥
Coincidence des opposés	Coincidence of opposites	تطابق المتناقضات (في الله) ٩١
Catharsis, purgation	Catharsis	التطهر ٥٣
Développement, évolution	Evolution	التطور ٢٣٥، ١٨٩
Développement scientifique	Scientific development	تطور العلم ١٨٧
Sympathie	Sympathy	التعاطف ٢٠٧، ١٢٧
Transcendance	Transcendence	التعالى ٢٠١
Expression	Expression	التعبير ١٨١
Suspension du jugement	Judgment suspension	تعليق الحكم ٦١
Enseignement	Teaching, instruction	التعليم ٣٥
Dénotation	Denotation	التعيين ١٦٥
Pensée	Thought	التفكير ١١٩
Réduction de l'instinct	Instinct reduction	تقليص الغريزة ٢٣٧، ١٩١، ١١
Technique	Tecnic, technique	التقنية ٢٠٩، ١٥٩
Piétisme	Pietism	التَّقْوِيَّة ١٥٣
Intégration	Integration	تكامل ١٨٩
Falsification	Falsification	تكذيب ٢٣٥
Formation d'hypothèse	Hypothesis formation	تكون الفرضية ١٧٣
Différenciation	Differentiation	التمييز ١٨٩
Représentation	Representation	التمثيل ٢١٥
Représentations	Representations	التمثيلات ١٦١
Révolte	Revolt	التمرد ٢٠٥
Objectivations	Objectivations	تموضعات ١٦١
Occasionnalisme	Occasionalism	التناسبية ١٠٧
Réincarnation	Reincarnation	التناسخ ٢١، ١٧
Harmonie préétablie	Pre-established harmony	تناسق سابق ١١٣
Lumière	Light	التنوير ١٣٥، ١١
Parallélisme	Parallelism	توازي ١٠٧
Communication	Communication	التواصل ٢٠١
Union mystique	Mystic union	التوحد الصوفي ٧٩
Timocratie	Timocracy	تيموقراطية ٤٥
Constante	Constant	الثابتة ٢١١
Culture	Culture	الثقافة ٢٣٧، ١٣٣
Dualisme	Dualism	الثنائية ١٠٧
Révolution	Revolution	الثورة ٢٢٩، ١٧١
- Révolution scientifique	- Scientific revolution	- العلمية ١٨٧

Révolution industrielle.....	Industrial revolution	الثورة الصناعية ١٥٩
Révolution française.....	French revolution	الثورة الفرنسية ١٣٥، ١٥٩
Universités	Universities	الجامعات ٦٥
Dialectique	Dialectic	الجدل ١٥٣، ١٦٩
Dialectique transcendante	Transcendental dialectic	الجدل المتعالي ١٣٩
Gravitation.....	Gravitation	الجذب ١٨٥
Chair, corps	Flesh, body	الجسد ٤١، ١٩٧
Corps.....	Body	الجسم ١١٧
Beau, beauté.....	Beauty	الجمال ١٤٥
République.....	Republic	الجمهورية ١٣١
Effort.....	Effort	الجهد ١٤٧
Docte ignorance	Wise (learned) ignorance	الجهل الحكيم ٩١
Substance.....	Substance	الجوهر ٤٩، ٨٣، ١٠٩
Jainisme	Jainism	الجنائنية ٢١
Dirigent.....	Guiding, ruling	الحاكم ١٠١
Modes.....	Modes	الحالات ١٠٩
Eros, impulsion.....	Eros	الحب (eros) ٤١
Amour	Love	الحب ٣١، ٧١، ١٩٩
Amour universel	Universal love	الحب الإنساني الشامل ٢٥
Amour de soi, amour propre	Self-love, egoism	حب الذات ١٢٣
Amour de Dieu	Divine love	الحب الالهي ١١١
Tropes.....	Tropes	الحجج ٦١
Intuition.....	Intuition	الحدس ٨٩
Liberté.....	Liberty, freedom	الحرية ٩٩، ١٤٣، ١٥١، ٢٠٣
Liberté de pensée	Free-thought	حرية الفكر ١١١
Sens commun	Common sense.....	الحس المشترك = الرأي العام ٢٢٣
Calcul, logistique.....	Calculation, logistics	حساب ١١٣، ٢١١
Conservation de soi-même	Self protection.....	الحفاظ على الذات ١١٧
Droit naturel	Natural right	الحق الطبيعي ٦١، ١٠١، ١٤٩
Droits de l'homme.....	Man's rights	حقوق الانسان ١٠٣
Vérité	Truth, verity	الحقيقة (الحقائق) ٧٣، ٨٣، ١٧٣
- Quatre nobles vérités	- Four noble truths (verities)	- الأربعة السامية ٢١
Jugement.....	Judgment	الحكم ٤٧، ١٢٥، ١٣٧
Jugement naturaliste erroné.....	Erroneus (wrong) naturalist judgment	حكم طبيعى خاطئ ٢٢٣
Sagesse	Wisdom	الحكمة ٤٣
Cercle de Vienne.....	The Vienna circle	حلقة فيينا ٢١٩
Dialogue	Dialogue	الحوار ٤١، ١٦٧
Vie.....	Life.....	الحياة ١٨١، ١٩٣
Indifférent (adiophora).....	Indifferent	حيادي (adiophora) ٥٧
Ruse de la raison.....	Reason ruse.....	حيلة العقل ١٥٧
Animal.....	Animal	الحيوان ٢٢٧
Propriété.....	Propriety.....	خاصية ٢٠٧

Créateur	Creator	الخالق ٣٩
Expérience	Experience	خبرة ٧٩
Discours	Discourse	الخطاب ٢٣٩، ٢٣٣
Péché	Sin	الخطيئة ١٦٣
Péché original	Original sin	الخطيئة الأصلية ٧١
Vide	Emptiness	الخلاء ١٧
Délivrance	Delivrance	الخلاص ١٧، ١٩
Querelle des Universaux	Dispute of universals	الخلاف في الكليات ٦٥
Confusion des catégories	Confusion of categories	الخلط في المقولات ٢٢٥
Création	Création	الخلق ١٧، ٦٩، ٨١
Le bien, agathon	The good	الخير (agathon) ٢٩، ٣٧
Bien	Good	الخير ٢٧، ٥١، ٨٣، ٨٥
Dharma, loi éternelle du monde	Dharma, eternal law of the world	دارما ١٧، ٢١
Dasein, existence	Existence	دازين (الوجود - هنا) ١٩٩، ٢٠١، ٢٠٧
Instinct social	Social instinct	دافع اجتماعي ١٠١
Etude des humanités	Human studies	الدراسات الإنسانية ٩٣
Elan vital	Vital impulsion	الدفع الحيوي ١٩٣
Signification	Signification	الدلالة ٧٥، ٢١٩
Etonnement	Astonishment, amazement	الدهشة ١١
Etat, royaume	State	الدولة ٢٣، ١١٧
Etat-nation	State-nation	الدولة القومية ١٥٩
Cité idéal	Ideal city	الدولة المثالية ٤٥
Démocratie	Democracy	ديمقراطية ٤٥
Durée	Duration	الديمومة ١٩٣
Religion	Religion	الدين ٢٧، ٣٥، ١٢٧، ١٤٩، ١٥٧، ١٦٧، ١٧٧، ١٩٣، ٢٢٣
Dionysiaque	Dionysiac	ديونيزي ١٧٧
Sujet	subject	الذات ١٦٣
Pragmatisme	Pragmatisme	الذرائعية ١٧٣
Pragmatisme transcendantale	Transcendental pragmatisme	الذرائعية المتعالية ٢٣٣
Atome	Atom	الذرة ٥٩
Atomisme logique	Logic atomism	الذرية المنطقية ٢٢١
Unidimensionnel	Unidimensional	ذو بعد واحد ٢٣١
Capitalisme	Capitalism	الرأسمالية ١٧١
Réduction phénoménologique	Phenomenological reduction	الرد (الحصر) الفينومولوجي ١٩٥
Schème	Schema	رسمية ١٣٩
Supprimer	Abolish	الرفع ١٥٣
Allégorie de la caverne	Cavern allegory	رمز الكهف ٤١
Connecteurs	Connectors	الروابط ٢١١
Stoïcisme	Stoicism	الرواقية ٢٩، ٥٥، ٥٧
Eprit	Spirit	الروح ٩٩، ١٥٣، ١٥٥، ٢٠١
Mal génie	Evil genius	الروح الخبيث ١٠٥
Esprit de finesse	Shrewdness of mind	روح الرفافة ١٢٩

Esprit des lois.....	The spirit of laws.....	روح الشرائع ١٣١
Esprit universel.....	Universal spirit.....	روح العالم ١٥٧
Mathématiques.....	Mathematics.....	الرياضيات ٧٩، ٣١
Temps.....	Time.....	الزمن ١٨٥، ١٢٧، ٧١
Temporalité.....	Temporality.....	الزمنية ٢٠٩
Ascèse.....	Asceticism.....	الزهد ١٧
Samkya.....	Samkya.....	سامكهيا ١٩
Raison suffisante.....	Sufficient reason.....	السبب الكافي ١١٥
Vitesse du son.....	Speed of sound.....	سرعة الضوء ١٨٥
Bonheur.....	Happiness.....	السعادة ٥٧، ٣٧، ٥١
Sophistes.....	Sophists.....	السفسطائيون ٢٩
- La Chine.....	- China.....	- الصين ٢٥
- La Grèce.....	- Greece.....	- اليونان ٣٥
Scolastique.....	Scholasticism.....	السكولائية ٦٥
Haute scolastique.....	High scholasticism.....	السكولائية العليا ٦٥
Première scolastique.....	First scholasticism.....	السكولائية المبكرة ٦٥
Scolastique tardive.....	Tardy scholasticism.....	السكولائية المتأخرة ٦٥
Pouvoir de l'Etat.....	State power.....	سلطة الدولة ١٣١
Paix.....	Peace.....	السلم ١٤٥
Samsara.....	Samsara.....	سمسارا ١٧
Souveraineté.....	Sovereignty.....	السيادة ١٠١
Souveraineté du peuple.....	Sovereignty of people.....	سيادة الشعب ١٠٣، ١٣٣
Politique.....	Politics.....	السياسة ١٠١
Processus.....	Process.....	سيرورة ٢٢٧، ٢٢٩
Processus de la connaissance.....	Knowledge process.....	سيرورة المعرفة ٨٥
Sisyphé.....	Sisyphé.....	سيزيف ٢٠٥
Rasoir d'Ockham.....	Okham's razor.....	سيف أوكام ٨٩
Courage.....	Courage.....	الشجاعة ٤٣
Personne.....	Person.....	الشخص ١٩٩، ٢٢٥
Petite flamme de l'âme.....	Spark of soul.....	شرارة النفس ٨٧
Commentaire.....	Commentary.....	الشرح ٧٧
Peuple.....	People.....	الشعب ١٠١
Le poème de la sagesse égyptien.....	Egyptian wisdom poetry.....	الشعر الحكمي المصري ٢٧
Poétique.....	Poetics.....	الشعرية، قن الشعر ٥٣
Sentiment.....	Feeling, sentiment.....	الشعور ١٢٧، ١٩٩
Sentiment moral.....	Moral feeling.....	الشعور الأخلاقي ١٢٧
Pitié.....	Pity.....	الشفقة ١٦١
Doute.....	Doubt.....	الشك ١١، ٦١، ١٠٥
Forme.....	Form.....	الشكل ١٦٣
Gestalt.....	Gestalt.....	شكل (صورة) جستالت ١٩٧
Forme de Vie.....	Form of life.....	شكل الحياة ٢١٧
Scepticisme.....	Scepticism.....	الشكية ٢٩، ٩٧، ١٢٥
Appétit.....	Appetite.....	الشهية ٤٣

Chiffres, symboles	Symbols, ciphers, codes	الشفيرات ٢٠١
Hasard	Hazard, chance	الصدفة ١٨٩
Lutte des classes	The class war	صراع الطبقات ١٧١
Ascension	Ascension	صعود ١٣١
Qualités premières	First qualities	صفات أولية ٣٣
Qualités secondaires	Secondary qualities	صفات ثانوية ٣٣
Feuille vierge (tabula rasa)	White paper	صفحة بيضاء ١١٩
Figure fractale	Broken figure	(صورة) تجزئية ١٨٧
Mystique	Mystic	صوفي ٢١٥
Changement	Change	السيورة ٨١
La Chine	China	الصين ١٥
Englobant	Including, embodying	الضام ٢٠١
Nécessité	Necessity	الضرورة ١٨٩
Energie	Energy	الطاقة ١٨٥
Tao	Tao	طاو ٢٥
Taoïsme	Taoism	الطاوية ٢٥، ١٥
Tai ji	Tai ji	طاي - ي ٢٣
Nature	Nature	الطبيعة ١٥١، ٩٥
Nature Créante (naturante)	Creating nature	الطبيعة الطابغة ١٠٩
Nature naturée (crée)	Created nature	الطبيعة المطبوعة ١٠٩
Genres de connaissances	Know ledge manners	طرق (أنواع) المعرفة ١١١
Tyrannie	Tyranny	الطغيان ١٣١، ٤٥
Ataraxie	Ataraxy	طمأنينة ٥٩
Utopie	Utopia	الطوباوية ٢٢٩
Totémisme	Totemism	الطوطمية ٢٣٩
Phénoménologie	Phenomenology	الظاهراتية ١٩٩، ١٩٧، ١٩٥، ١٨٣، ١٥٥
Phénomène	Phenomenon	ظاهرة ١٣٩
Conjecture	Conjecture	الظن ٤١
Monde	World	العالم ٢٠١، ٩١
- Trois mondes	- Three worlds	- العوالم الثلاث ٢٣٥
Monde de vie	World of life	عالم الحياة ١٩٧
Absurde	Absurd	العيب ٢٠٥
Justice	Justice	العدالة ٢٣٣، ٥١، ٤٣
Nombre	Number	العدد ٣١
Néant	Non-being	العدم ٢٠٣
Indétermination de la traduction	Indeterminate traduction	عدم دقة الترجمة ٢٢٥
Nihilisme	Nihilism	العدمية ١٧٩
Accident	Accident	العَرَض ٨٣، ٤٩
Contrat social	Social contract	عقد اجتماعي ١٣٣، ١٢١، ١١٧
Raison	Reason	العقل (Nous) ٦٣، ٥١، ٣١

Raison instrumentale.....	Instrumental reason.....	العقل الأداةى ٢٣١
Intellect.....	Intellect, understanding	عقل
– Intellect actif	– Actif intellect	– فاعل ٧٧، ٨١، ٨٥
– Intellect acquis	– Acquired intellect.....	– مستفاد ٧٧
– Intellect passif.....	– Passive intellect	– منفعل ٧٧
Rationalisme.....	Rationalism	العقلانية ١٠٣، ١٠٧
Rapports de production	Production relations.....	علاقات الانتاج ١٧١
Relations numériques.....	Numeric relations.....	العلاقات العددية ٩٥
Signe	Sign	العلامة ١٧٣
Cause	Cause	العلّة ١٢٥
Cause formelle.....	Formal cause	العلّة الصورية ٤٩
Cause finale	Final cause	العلّة الغائية ٤٩
Cause efficiente	Efficient cause	العلّة الفاعلة ٤٩
Cause matérielle	Material cause	العلّة المادية ٤٩
Biologie	Biology	علم الأحياء ١٨٩، ١٩١، ٢٣٧
Sociologie.....	Sociology	علم الاجتماع ١٦٥
Optique	Optics	علم البصريات ٧٩
Esthétique.....	Aesthetics	علم الجمال ١٣، ١٤٥
Sémantique.....	Semantics	علم الدلالة ٢١١
Cosmologie.....	Cosmology	علم الفلك ٩٥
Sylogistique.....	Sylogistics	علم القياس ٥٥
Psychologie.....	Psychology	علم النفس ١٨١
Sciences de la nature	The sciences of nature	علوم الطبيعة ٩٣
Sciences de l'esprit	Sciences of spirit	علوم العقل ١٧٥، ١٨١
Eléments	Elements	العناصر ٣١
Providence.....	Providence.....	العناية الإلهية ٥٧
Eternel retour.....	Endless return of everything	العود الأبدي ١٧٩
Téléologie	Teleology.....	الغائية ٤٩
Instinct	Instinct	غريزة ١٩٣
Indépassable ambiguïté	Insuperable ambiguity.....	غموض معجز ١٩٧
Courant gnostique.....	Gnosticism.....	غنوصية (التيار الغنوص) ٦٧
Altruisme	Altruism.....	الغيرية ١٦٥
Suppositions	Suppositions	الفرضيات ٨٩، ٢٣٥
Disciplines de la philosophie.....	Disciplines of philosophy	فروع (مجالات) الفلسفة ١٣
Commandement	Commandment	الفريضة، الوصية ٨٧
Separation des pouvoirs.....	Separation of powers.....	فصل السلطات ١٠٣، ١٣١
Vertus.....	Virtues	الفضائل ٣٧، ٤٣، ٥٧
– Vertus éthiques	– Ethical virtues	– الأخلاقية ٥١
– Vertues confucéennes	– Confucian virtues.....	– الكونفوشيوسية ٢٣
Vertus cardinales.....	Cardinal virtues	الفضائل المفصلية ٤٣، ٨٥
Vertu	Virtue	الفضيلة ٣٧
Prudence	Prudence	الفتنة ٥١
Acte, réalité.....	Act, reality	الفعل ٨١

Acte locutoire	Locutionary act	فعل القول المجرد ٢٢٣
Acte illocutoire	Illocutionary act	فعل القول الواعد ٢٢٣
Acte de paroles	Speech act	فعل كلامي ٢٢٣
L'acte d'être	Act of being	فعل الوجود ٨٣
Pensée sauvage	Wild idea	الفكر البرّي ٢٣٩
Idée du bien	Idea of good	فكرة الخير ٣٩
Philosophie italienne	Italian philosophy	الفلسفة الإيطالية ٩٣
Philosophie de l'histoire	Philosophy of history	فلسفة التاريخ ١٣
Philosophie analytique	Analytic philosophy	الفلسفة التحليلية ٢٢٥-٢١٩
Philosophie de l'identité	Philosophy of identity	فلسفة التماهي ١٥١
Philosophie de la vie	Philosophy of life	فلسفة الحياة ١٨٣، ١٩٣
Philosophie de la religion	Philosophy of religion	فلسفة الدين ١٣
Philosophie de la politique	Politics philosophy	الفلسفة السياسية ١٣
Philosophie de la nature	Philosophy of nature	فلسفة الطبيعة ١٣، ٩٩
Philosophie arabe	Arabic Philosophy	فلسفة عربية ٧٧
Philosophie de l'esprit	Philosophy of spirit	فلسفة العقل ٢٢٥
Philosophie du langage	Philosophy of language	فلسفة اللغة ١٣، ٢١٥، ٢١٩
Philosophie hellénistique	Hellenistic Philosophy	الفلسفة الهلنستية ٢٩
Philosophie de l'existence	Philosophy of existence	فلسفة الوجود ١٦٣، ١٨٣، ٢٠١، ٢٠٥
Philosophie positive	Positive philosophy	الفلسفة الوضعية ١٦٥
L'art	Art	الفن ١٥٧، ١٦١
Maïeutique	Maïeutics	فن التوليد ٣٧
Connaissance	Knowledge, cognition	الفهم ٤١، ١٤٩، ١٨١، ٢٠٧، ٢٣٧
Veda	Veda	الفيدا ١٥
Vedanta	Vedanta	فيدانتا ١٩
La physique	Physics	الفيزياء ١٨٥، ١٨٧
La physique quantique	Quantitative physics	الفيزياء الكوانتية ١٨٥
Psychophysique	Psychophysics	الفيزياء النفسية ١٧٥
Emanation	Emanation	الفيض ٦٣
Phénoménologie de la religion	Phenomenology of religion	فينومولوجيا الدين ٢٣٧
Règle	Rule	القاعدة ٢١٧
Loi	Law	القانون ٣٥، ١٤٥
Loi des trois états	The Law of three states	قانون الحالات الثلاث ١٦٥
Loi individuelle	Individual law	القانون الفردي ١٩٣
Loi des strates	Law of strata	قانون الطبقات ٢٢٧
Loi	Law	قانون
- Loi éternelle	- Eternal law	- أزلي ٨٥
- Loi humaine	- Human Law	- انساني ٨٥
Destin	Fate, destiny	قدر ٥٧، ١٠١
Intention	Intention	القصد ١٩٥
Intentionnalité	Intentionality	القصدية ١٩٥
		قضية المبدأ ١٦١
Angoisse	Anguish	القلق ٢٠٧
Règles biogénétique fondamentales	Fundamental biogenetic rules	القواعد الاحيائية الأساسية ١٨٩

Lois de la nature	The laws of nature	قوانين الطبيعة ٩٥
Faculté sensible	Sensible faculty	القوة الحاسة ٨٥
Forces de production	Production pawers	قوى الانتاج ١٧١
Syllogisme	Syllogism	القياس ٤٧
Valeurs	Values, worth	القيم ١٧٥
Valeur de la vérité	The value of verity	قيمة الحقيقة ٢١١
Plus-value	Plus-value	القيمة المضافة ١٧١
Ka	Ka	كا ٢٧
Etre des manques	Being of lacks	كائن النواقص
Karma	Karma	كارما ١٧
Néokantisme	New kantism	الكانطية الجديدة ١٧٥
Ecriture	Scripture	الكتاب (الدين) ١٠١
Livre de la nature	The book of nature	كتاب الطبيعة ٩٥
Masse	Mass	الكتلة ١٨٥
Haine	Hatred, detestation	كراهية ٣١
Illumination	Illumination	الكشف ٧٩، ٦٩
Elucidation de l'existence	Elucidation of the existence	كشف الوجود ٢٠١
Autosuffisance (autarcie)	Self-sufficiency, autarky	الكفاية ٥٣
Tout-puissant	Allmighty, All-powerful	الكي القدرة (Possest) ٩١
Universaux	Universals	الكليات ٨٩، ٧٥
Réalité complète (Entéléchie)	Entelechy, complete reality	الكمال ٤٩
Univers	Universe	الكون ١٨٥، ٩٩، ٣١
Néokonfucianisme	New konfucianism	الكونفوشيوسية الجديدة ٢٣، ١٥
Qi	Qi	كي ٢٣
Etre, existence	Being, existence	الكينونة ٨٣، ٨٧، ٢٠٩
Non-Caché	Non-hidden	اللامخفي Calétheia ٢٩
Non-moi	Non-ego	اللا - أنا ١٤٧
Non-agir	No-act	اللا - عمل ٢٥
Incertitude	Incertitude, uncertainty	اللاتعين ١٨٧
Non-dualité	Non-duality	اللائثنائية ١٩
Immatérialisme	Immaterialism	اللامادية ١٢٣
Indéfini	Indefinite	اللامتعين (apeiron) ٣١
Infini	Infinite	اللائثنائية ٩٩
Théologie négative	Negative theology	اللاهوت السلبي ٧٧، ٦٧
Plaisir	Pleasure	اللذة ٥٩
Linguistique	Linguistics	اللسانية ٢٣٩
Jeu de langage	Play of language	لعبة اللغة ٢١٧
Langue	Language	اللغة ٩٧، ٢٠٩، ٢١٥، ٢١٧، ٢١٩، ٢٢١، ٢٢٣، ٢٢٥
Langage courant	Current (general) language	اللغة العادية ٢٢٣
Tautologie	Tautology	اللغو ٢١١، ٢٢١
Leviathan	Leviathan	لفياتان ١١٧
Logos	Logos	اللوغوس (الكلمة) ٢٩، ٣٣، ٣٧، ٥٥، ٥٧
Li	Li	لي ٢٣

Libéralisme.....	Liberalism.....	الليبرالية ١٠٣، ١٥٩
Tragédie de la culture.....	Tragedy of culture.....	مأساة الثقافة ١٩٣
Méta-éthique.....	Meta-ethics.....	ما بعد الأخلاق ١٣، ٢٢٣
Poststructuralisme.....	Poststructuralism.....	ما بعد البنائية ٢٣٩
Noumène.....	Noumenon.....	ما بعد الظاهرة ١٣٩
A posteriori.....	A posteriori.....	ما بعدية ١٢٧
Présocratiques.....	Pre-Socratic.....	ما قبل السقراطية ٢٩
A priori.....	A priori.....	ما قبلية ١٣٧
Eau.....	Water.....	الماء ٣١
Matière.....	Matter.....	المادة ٢٩، ٦٣، ٨١، ٢٢٩
Elément premier.....	Primary (first) element.....	مادة أولى ٣١
Matérialisme.....	Materialism.....	المادية ٢٣، ١٦٩
Matérialisme dialectique.....	Dialectic materialism.....	المادية الجدلية ١٦٩
Marxisme.....	Marxism.....	الماركسية ٢٠٣، ٢٢٩
Mahayana.....	Mahayana.....	ماهايانا ٢١
Eidétique.....	Eidetic.....	ماهوي ١٩٥
Essentialisme.....	Essentialism.....	الماهوية ٢٣٥
Essence.....	Essence.....	ماهية (eidos) ٣٩
Essence.....	Essence.....	الماهية ٤٩، ٨٣
Métaphysique.....	Metaphysics.....	الماورائيات ١٣
Maya.....	Maya.....	مايا ١٩
Principe.....	Principle.....	مبدأ ٤٧
Principe originaire (apeiron).....	Original principle.....	المبدأ الأول ٣١
Principe de contradiction.....	Contradiction principle.....	مبدأ التناقض ٤٧
Principe d'omnipotence.....	Omnipotence principle.....	مبدأ القدرة الكلية ٨٩
Transcendental.....	Transcendental.....	المتعالي ١٤٧
Variable.....	Variable.....	المتغيرة ٢١١
Idée.....	Idea.....	المثال ٣٩
Paradigme de la ligne.....	Line paradigm.....	مثال الخط ٤١
Idéalisme de la liberté.....	Idealism of liberty.....	مثالية الحرية ١٨١
Idéalisme transcendantale.....	Transcendental idealism.....	المثالية المتعالية ١٣٧
Idéalisme objectif.....	Objective idealism.....	المثالية الموضوعية ٣٩، ١٨١
Société.....	Society.....	مجتمع ٢٠٣، ٢٢١
Société ouverte.....	Open society.....	المجتمع المفتوح ٢٣٥
Discours.....	Discourse, speech.....	محادثة ٣٧
Imitation.....	Imitation.....	المحاكاة ٥٣
Jugement des morts.....	Judgment of the dead.....	محاكمة الموتى ٢٧
Moteur immobile.....	Motionless motor.....	المحرك الذي لا يتحرك ٤٩
Nominalisme.....	Nominalism.....	المدرسة الاسمية ٧٥، ٢٣٥
Ecole d'Allemagne du sud-ouest.....	South-West german school.....	مدرسة جنوب غرب ألمانيا ١٧٥
Institut de Francfort.....	Francfort institute.....	مدرسة فرانكفورت ٢٢١
Ecole (doctrine) de yin-yang.....	Yin-yang school (doctrine).....	مدرسة (معتقد) ين - يانغ ١٥، ٢٣
Polis.....	Polis.....	المدينة ٥٣
Humanisme.....	Humanism.....	المذهب الانساني ٩٣، ٩٧

Atomisme	Atomism	المذهب الذري ٣٣
Cyrenaïsme	Cyrenaism	المذهب القيريني ٣٧
Cynisme	Cynism	المذهب الكلبي ٣٧
Sentier octuple	Eight stades	المراحل الثمانية ٢١
Stades de l'existence	Stades of existence	مراحل الوجود ١٦٣
Disputations	Disputations	المساجلات ٦٥
Légists	Legists	المشترعون ٢٣
Projet	Project, scheme	مشروع ٢٠٣
Egypte	Egypt	مصر ٢٧، ١٥
Intérêt propre	Proper interest	مصلحة خاصة ١٢٧
Absolu	Absolute	المطلق ١٤٩
Opposition	Opposition	معارضة ٢٠٥
Savoir	Knowledge	المعرفة
- Demonstratif	- Demonstrative	- البرهانية ١١٩
- Intuitif	- Intuitive	- الحدسية ١١٩
- Sensitif	- Sensitive	- الحسية ١١٩
Connaissance de soi	Self-knowledge (cognition)	معرفة الذات ٦٩، ٢٧
Connaissance abstraite	Abstract knowledge	المعرفة المجردة ٨٩
Le sens	Meaning	المعنى ٢١٩
Vecu	Real, true to life	المعيش ١٨١
Paralogisme	Paralogism	مغالطات ١٤١
Transcendants	Transcendentals	المفارقات ٨٧، ٨٣
Paradoxe	Paradox	المفارقة ١٦٣، ٣٧
Concepts	Conceptions	المفاهيم ١٣٧، ٨٩
Concept de fonction	Function concept	مفهوم الوظيفة ٩٥
Prémises	Premises	المقدمات ٤٧
Catégorie	Category	المقولة ٢٢٧، ١٣٧، ٤٧
Espace	Space	المكان ١٨٥، ١٣٧
Monarchie	Monarchy	الملكية ٢٠٥، ١٣١
Pratique	Practice	الممارسة ٢٣٣، ١٦٩
Royaume de Dieu	Kingdom of God	مملكة الله ٧١
Attendu	Wated, expected	منتظر ١٩٥
Logique	Logic	المنطق ١٥٥، ٤٧، ١٧، ١٣
Logique inductive	Inductive logic	المنطق الاستقرائي ١٦٥
Logique modale	Modal logic	المنطق الجهوي ٢١٣
Logique moderne	Modern logic	المنطق الحديث ٢١٣، ٢١١
Logique des connections	Logic of connections	منطق الروابط ٢١١
Logique mathématique	Mathematical logic	المنطق الرياضي ١٣
Logique formelle	Formal logic	المنطق الصوري ٤٧
Logique des propositions	Logic of propositions	منطق القضايا ٢١١
Logique multivalente	Multivalent logic	المنطق القيمي الأخلاقي ٢١٣
Logique des prédicats	Logic of predicates	منطق المحمولات ٢١١
Logique des quantificateurs	Logic of quantifiers	المنطق الكم ٢١١
Perspective	Perspective	منظور ٩٣
Méthode scolastique	Scholastic method	المنهج السكولائي ٧٥

Concitoyen	Fellow-citizen	المواطن ١٠٣
Situations limites	Limited situations	مواقف حدية ٢٠١
Mort	Death	الموت ٢٠١، ٢٠٧، ١١
Congrès de Vienne	Congress of Vienna	مؤتمر فيينا ١٣٥
Etant	Existant	الموجود ٩١، ٨١
Institutions	Institutions	المؤسسات ٢٣٧
Encyclopédie	Encyclopedia	موسوعة ١٢٩
Musique	Music	الموسيقى ١٦١
Positionnalité	Positionality	الموقعية ٢٣٧
Moksha	Moksha	موكشا ١٧
Monade	Monade	المونادا (الجوهر الفرد) ١١٣
Mohisme	Mohism, noism	الموهانية ٢٥
Mimâmsâ	Mimâmsâ	ميمامسا ١٩
Nomothétique	Nomothetic	ناموسي ١٧٥
Plantes	Plants	نبات ٢٣٧
Conclusion	Conclusion	النتيجة ٤٧
Nirvâna	Nirvâna	نرفانا ٢١
Extase	Ecstasy	النشوة ٦٣
Texte	Text	النص ٢٣٧
Analogies de l'experience	Analogies of experience	نظائرا التجربة ١٣٩
Ordre	Order	النظام ٨٣
Ordre d'amour	Love order	نظام حب (ordo amoris) ١٩٩
Regard	Look	النظر ٢٠٣
Théorie sociale	Social theory	نظرية اجتماعية ٢٣٣
Théorie de l'évolution	Theory of evolution	نظرية التطور ١٩٣، ١٨٩
Théorie évolutionniste de la connaissance	Evolutionist theory of knowledge	النظرية التطورية في المعرفة ١٩١
théorie de la paupérisation	Theory of pauperization	نظرية التفكير ١٧١
Théorie du Chaos	Chaos theory	نظرية الخواء ١٨٧
Doctrine des biens	Doctrine of good	نظرية الخيرات ١٤٩
Théorie de la science	Theory of science	نظرية العلم ١٨٣، ١٣
Doctrine des vertus	Doctrine of virtues	نظرية الفضائل ١٤٩
Théorie des valeurs	Theory of values	نظرية القيم ١٩٩
Théorie des idées	Theory of ideas	نظرية المثل ٣٩
Théorie de la connaissance	theory of knowledge	نظرية المعرفة ١٣
Théorie de la relativité	Theory of relativity	النظرية النسبية
- Général	- General	- العامة ١٨٥
- Restreinte	- Restrained	- الخاصة ١٨٥
Théorie critique	Critic theory	النظرية النقدية ١٨٣، ٢٣١
Théorie des types	Theory of types	نظرية النماذج (الأنماط) ٢١٣
Ecole de yin-yang (Doctrine de-)	Yin-yang doctrine	مدرسة، نظرية ين - يانغ ٢٣، ١٥
Grace	Grace	النعمة ١٠١، ٧١
Ame	Soul	النفس ١٩٣، ١٤١، ٨٥، ٦٧، ٦٣، ٤٣، ٤١، ٣٧
- Ame (soi-même)	- Soul (Himself, herself, itself)	- (الهند) ٢١، ١٧
Ame du monde	Soul of the word	نفس العالم ٩٩

Utilitarisme	Utilitarianism	النفعية ١٦٥
Antinomies	Antinomies	النقائض ١٤١
Critique de l'idéalisme	Critic of idealism	نقد المثالية ١٥٩
Contraire	Contrary	النقيض ٣٣
Paradigme	Paradigm	نموذج ١٨٧
Nyâya	Nyaya	نڤايا ١٧
Némésis	Nemesis	نيميزيس ٢٠٥
Souci	Solicitude, anxiety	الهم (الانهمام) ٢٠٧
Inde	Inde	الهند ١٧، ١٥
Le «On»	Id	الهو (ضمير المجهول) ٢٠٧
Air	Air	الهواء ٣١
Hyle sensuelle	Sensuel hyle	الهيولي الحسية ١٩٥
Devoir	Duty	الواجب ١٤٣
L'un	The one	الواحد ٦٣
Réalité empirique	Empiric reality	الواقعية التجريبية ١٢٧
Réalisme des universeaux	Realism of universals	واقعية الكليات ٧٥
Existence	Existence	الوجود ٢٠٧، ٢٠٣، ٢٠١، ١٦٣، ١٥١
Autre être	Another being	وجود آخر (aliud esse) ٩١
Etre-soi	Being himself, herself, itself	وجود الذات ٢٠١، ١٠٧
L'être en-soi	Being in-himself, herself, itself	الوجود في ذاته ٢٠٣
L'être pour-soi	Being for-himself, herself, itself	الوجود لذاته ٢٠٣
L'être pour-autrui	Being for-other	الوجود من أجل الآخر ٢٠٣
L'être-avec	Being-with	الوجود مع ٢٠٧
Manière d'être particulière	Manner of particular being	الوجود هكذا ١٩٩
Existentialisme	Existentialism	الوجودية ٢٠٣
Unité de l'être	Unity of being	وحدة الوجود ٣٣
Milieu (juste-)	Middle (right in the-)	الوسط ٥١
Etat naturel	Natural state	الوضع الطبيعي ١١٧
Positivisme	Positivism	الوضعية ١٦٥، ١٥٩
Néopositivisme	Neopositivism	الوضعية الجديدة ٢١٩
Fonction	Function	وظيفة ٢١١
Fonction performative (descriptive)	Performative function	وظيفة أدائية ٢٢٣
Fonction expressive	Expressive function	وظيفة التعبير ١٧٥
Fonction représentative	Representative function	الوظيفة التمثيلية ١٧٥
Fonction signifiante	Significative function	وظيفة دلالية ١٧٥
Conscience du présent	Consciousness of the present	وعي الحاضر ١٩٥
Conscience interne du temps	Time internal consciousness	الوعي الداخلي للزمان ١٩٥، ٧١
Conscience de soi	Self-consciousness	وعي الذات ١٥١، ١٠٥
Hégéliens de gauche	Left hegelians	اليسار الهيجلي ١٦٧
Certitude de la conscience	Consciousness certitude	يقين الوعي ١٠٥
Hégéliens de droite	Right hegelian	اليمين الهيجلي ١٦٧
Yoga	Yoga	اليوغا ١٩

التنفيذ: شركة الطبع والنشر اللبنانية
(خليل الديك وأولاده)
الطباعة: تيبو برس، بيروت - لبنان

أطلس الفلسفة هو تأريخ للفلسفة
وأنظمتها، منذ البدايات حتى العصر الحاضر.
مع لوحات ملوّنة ونصوص متعدّدة.

من مضمون الكتاب

الفلسفة الشرقيّة

(الابانيشاد، البوذية، الكونفوشيوسيّة والطاوية).

الفلسفة القديمة (سقراط، أفلاطون، أرسطو، إبيقور).

آباء الكنيسة. السكولائيّة. الفلسفة العربيّة.

التنوير (ديكارت، سبينوزا، ليننتز، لوك، هيوم، فولتير، مونتيسكيو).

المثاليّة (كانط، فيخته، هيجل، شلنغ).

شوبنهاور. نيتشه. هوسيرل. ياسبرز. سارتر. كامو. هيدغر.

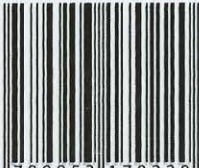
فيتغنشتاين. الفلسفة التحليلية. النظريّة النقدية.

التأويليّة. البنيانيّة.

مع بيبليوغرافيا وفهارس

علي مولا

ISBN 978-9953-17-022-0



9 789953 170220